Class 270.GS Book L135
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

GEORGES DE LAGARDE

RECHERCHES SUR L'ESPRIT POLITIQUE DE LA RÉFORME

PARIS
ÉDITIONS AUGUSTE PICARD
82, RUE BONAPARTE

1926

GEORGES DE LAGARDE

RECHERCHES SUR L'ESPRIT POLITIQUE DE LA RÉFORME

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

PARIS
ÉDITIONS AUGUSTE PICARD
82, RUE BONAPARTE

1926

270.6 S
L135
84311

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

A M. PAUL FOURNIER

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

MEMBRE DE L'INSTITUT

Hommage respectueux.

AVANT-PROPOS

Lorsqu'en composant son Histoire de France, Michelet fut parvenu au seuil du XVI[e] siècle, il abandonna brusquement la suite chronologique pour écrire la Révolution. Il lui semblait « qu'il ne parviendrait jamais à comprendre les siècles monarchiques, si d'abord, avant tout, il n'établissait en lui l'âme et la foi du peuple ».

Naïvement, en poète, Michelet avouait le postulat de tant d'historiens du XVI[e] siècle. Pour comprendre le sens politique de la Réforme, on croit nécessaire de se pénétrer d'abord de l'idéologie révolutionnaire, que, de l'avis de tous, elle a immanquablement engendrée. N'est-il pas reçu qu'elle a la première ouvert les esprits au souffle de la liberté? N'est-il pas évident qu'elle est le prologue moral et religieux du grand bouleversement du XVIII[e] siècle? Pour en saisir la portée, on croit donc devoir pratiquer une sorte d'évolutionisme à rebours, et chercher en elle les germes des idées et des formes qui devaient s'imposer deux siècles plus tard.

Au milieu de tant de poésie, était-il permis d'apporter un peu de précision? L'Esprit politique de la Réforme méritait-il d'être étudié pour lui-même? Devait-il être défini à l'encontre du Moyen-Age, que les Réformateurs ont connu et combattu, ou à la ressemblance du monde moderne qu'ils n'auraient pu entrevoir que par un don prophétique dont il est permis de douter? L'histoire ignore les postulats et ne connaît que l'enchaînement des jours. Ne convenait-il pas d'en descendre le cours? Ce livre dira si l'aventure valait d'être tentée.

Nous nous consolerions de l'échec, s'il pouvait montrer toute l'étendue du terrain encore inexploré. Sur les liens qui unissent la philosophie de la Réforme à celle des minorités

médiévales, tout reste à dire ou peu s'en faut. Denifle a le premier montré l'influence du nominalisme sur la pensée de Luther. L'idée mériterait d'être creusée, et ne conviendrait-il pas d'étendre l'enquête jusqu'à l'averroïsme? Les erreurs n'explosent pas, elles se forment lentement, raboutant pièce à pièce leurs oripeaux disparates. Ce lent travail a-t-il été suffisamment mis en lumière?

Sur un tout autre plan, que de clarté apporterait une étude méthodique des institutions positives qui se sont transformées sous le souffle de la Réforme.

Notre travail ne contient rien de ces choses. C'est dire qu'il n'a rien d'original. Groupant les matériaux anciens, nous avons essayé de comprendre. A d'autres de juger du succès.

Il est d'usage, au seuil d'une étude de ce genre, de protester de son impartialité. Nous préférerions que l'on parlât d'honnêteté. L'auteur espère qu'il a su porter témoignage de la Vérité, mais, étudiant des doctrines qu'il ne partage pas, il s'est efforcé de les assimiler et de les exposer loyalement. S'il y a échoué, son œuvre ne vaut rien.

Si d'aventure elle avait quelque mérite, il faudrait en reporter la meilleure part à notre maître M. Paul Fournier qui l'a soutenue et dirigée, et nous a donné les moyens de la poursuivre au milieu d'une vie qui n'était pas oisive. Qu'il trouve ici le témoignage de notre reconnaissance émue.

Lewarde, Janvier 1926.

INTRODUCTION

La pensée politique du Moyen Age

Les trois sources de la pensée politique du Moyen âge: La philosophie scolastique et la théologie. — Le Droit romain et les légistes. — Les Canonistes. — Collaboration des idées et des faits.

I. - La théorie du Droit.

Importance de la théorie du droit dans la philosophie médiévale.

Les deux traditions recueillies par le moyen âge: l'enseignement des jurisconsultes romains. — La tradition patristique.

La renaissance de la philosophie hellénique et Saint Thomas: Définition des caractères formels du Droit. — La matière du Droit. — Importance prise par cette idée. — Le Bien donne à la loi sa force, sa « vigueur », sa « raison ».

Définition de la Justice et du Bien. — Distinctions d'Aristote. — L'objectivité de la justice. — Le développement thomiste. — La distinction des lois. — La syndérèse et la loi éternelle. — Valeur de la loi naturelle, de la loi positive. — La loi éternelle matière et cause du droit positif.

Nature de la loi éternelle: Les querelles doctrinales des derniers siècles du moyen âge. — Le nominalisme et la théorie du bon plaisir divin. — Le thomisme et la théorie de la raison éternelle.

L'importance de la doctrine du droit naturel dans la pensée médiévale. — Fluctuations de la doctrine au cours du moyen âge. — Son état à la fin du XV^{e} siècle.

II. - L'Etat et le Droit.

Les luttes du Sacerdoce et de l'Empire et les premières doctrines politiques. — Les défenseurs du Sacerdoce. — Les défenseurs de l'Empire. — Le sens du droit divin.

La renaissance de l'Aristotelisme. — Double sens de l'Aristotelisme.

La synthèse thomiste: Fondement rationnel des cités. — Objet, sujet et limites de l'autorité. — L'Etat a une légitimité d'objet. — La Souveraineté du Bien public.

Marsile de Padoue et l'Averroïsme. — Le point de vue subjectif passe au premier plan. — La nécessité de forme: le consentement populaire, — l'élection.

Le développement de la philosophie politique au XIV^{e} et au XV^{e} Siècle. — Progrès des doctrines subjectivistes. — Thèses modérées d'Occam et d'Allmain. — Le Subjectivisme de Nicolas de Cues: le Principe de l'Autorité consentie.

III. - La Souveraineté de l'Etat.

Influence des doctrines abstraites sur l'évolution politique. — La Renaissance de l'Idée de Souveraineté.

La lutte contre l'Empire. — Hantise de l'Empire chez les premiers romanistes. — Les nouveaux Etats affirment leurs droits. — Leur reconnaissance juridique. — « Le Roi de France est empereur en son royaume ».

La lutte contre la féodalité. — L'anarchie féodale. — L'émiettement de la puissance publique. — La souveraineté renaissante n'est pas exclusive.

La lutte contre l'Eglise. — Sens politique du christianisme: la distinction du Spirituel et du temporel. — Rapports de l'Eglise et de l'Etat. — Les prétentions de certains doctrinaires et de certains pontifes. Leur portée exacte. — Théorie normale du Moyen âge: Pouvoir indirect de la papauté « in temporalibus ».

Caractéristique essentielle de la société médiévale: Dualité de la vie sociale. — Souveraineté des deux puissances dans leurs domaines respectifs. — Premiers symptômes des efforts de l'Etat pour réduire à l'unité la vie sociale. — Les doctrines de Marsile de Padoue. — Leur nouveauté. — Leur portée. — Progrès des Etats à la faveur du Grand schisme. — L'Ere des Concordats.

CONCLUSION.

Etat de l'évolution politique et doctrinale à la veille de la Réforme.

En 1517, comme un jeune clerc se présentait devant l'université de Wittemberg, Luther lui proposa comme sujet de « dispute » 97 thèses « contre la Théologie scolastique et la somme d'Aristote ».

Les études politiques du moyen âge lui étaient alors bien indifférentes. Il frappait pourtant à leur racine.

C'était au sein de l'Ecole que la doctrine politique était née au moyen âge. Les docteurs scolastiques l'avaient étudiée les premiers en discutant les problèmes posés par le maître des sentences, et la position transcendante qu'ils avaient prise, en traitant de l'origine et du fondement de la vie publique, leur avait assuré la direction, — on voudrait dire le contrôle — de la pensée politique du moyen âge.

Après les premiers essais d'Alexandre de Hales et d'Albert le Grand, Saint Thomas avait fixé les traits essentiels de cette « philosophie indépendante et sans précédent de l'Etat et du Droit » dont parle Gierke[1]. Les critiques de Duns Scot avaient pu l'obscurcir, les doctrines nominalistes de Durand de Saint-Pourçain et d'Occam l'avaient un moment détrônée, elle restait pourtant à la base, imposant les plus importants de ses principes à ceux qui la voulaient partiellement contredire; elle constituait le legs essentiel du moyen âge aux siècles modernes.

Par ailleurs ce serait une erreur de croire que la doctrine thomiste résume la pensée médiévale. Carlyle l'a dit: « Pour faire comprendre le moyen âge au monde moderne, il faut vaincre le préjugé qui veut que l'on imagine la civilisation de ce temps comme rigide et stationnaire... Nous devons au contraire reconnaître qu'il est peu de périodes dans l'histoire du monde, où le mouvement de la pensée et de la vie a été plus rapide qu'au XII[e] et au XIII[e] siècle »[2]. Si l'on ajoute à ces époques vivantes mais calmes le XIV[e] et le XV[e] siècle, les plus turbulents et les plus tapageurs du moyen âge, on reconnaîtra combien fausse est la tradition littéraire qui présente la pensée médiévale comme un système fixe et stéréotypé. En fait la diversité des doctrines d'alors égalait leur hardiesse. De Hugues de Fleury à Marsile de Padoue, de Jean de Salisbury à Dante, du Songe du Verger à Nicolas de Cues, de Gerson au cordelier Jean Petit, une abondante littérature politique s'alimentait à des sources multiples. La tradition des Pères recueillie par les premiers siècles, s'enrichissait de l'humanisme du XII[e] siècle et du péripatétisme du XIII[e]. Des mouvements divergents venaient à la traverse: averroïsme, nominalisme, rationalisme. Une vie intellectuelle ardente et

[1] Otto von Gierke, *Les Théories Politiques du Moyen âge* Trad. de Pange, p. 89.

[2] Carlyle, *A History of Mediœval political Theory in the West*, t. III, p. 14.

riche animait cette société que nous sommes trop portés à imaginer immobile et figée dans des idées mortes.

Aux côtés des doctrinaires et des théologiens, légistes et canonistes avaient apporté à la théorie de l'Etat des notions plus concrètes.

La science du droit romain, et celle du droit canon s'étaient développées parallèlement. A Bologne, les glossateurs avaient révélé les textes de Justinien, et c'était à Bologne que le droit canon avait trouvé sa voie après la publication du Décret de Gratien. Ils avaient poursuivi côte à côte les progrès dont était née la Théorie de l'Etat.

Les glossateurs avaient retrouvé le spectre grandiose de l'Etat romain. Et peu à peu leurs successeurs avaient cherché à comprendre, à la lumière des textes antiques, la nature des groupes sociaux nés de la décomposition du bas empire carolingien.

D'abord hésitante et gauche, leur méthode s'était affermie. Les essais des français Jacques de Revigny, Pierre de Belleperche, Guillaume de Cunéo et Jean Faber avaient contribué à éclairer la voie où Bartole devait engager la science du droit.

En même temps les travaux des canonistes s'étaient développés. Le corps social complexe et touffu qu'était alors l'Eglise, était une matière bien propre à inspirer d'intéressantes recherches. Ils avaient étudié la nature et les caractères des « *universitates* » et dégagé une notion plus précise de la personnalité sociale, conçue d'ailleurs, pour la première fois, comme une simple fiction juridique.

Avec Bartole, le droit devait en faire son profit. Au grand juriste le moyen âge dût en partie le réveil de l'idée de souveraineté. Une connaissance plus éclairée des textes permit de dégager les principes applicables aux institutions du temps. On délaissa le fantôme de l'Empire pour étudier les attributs souverains des nouveaux états en formation.

Gierke constate à la fin du XV^e^ siècle les féconds résultats de cette collaboration entre romanistes et canonistes. Leur

influence se développait d'ailleurs de plus en plus. Des pays latins, les idées nouvelles gagnaient les états germaniques. Des docteurs siègeaient au conseil des princes et inspiraient les arrêts des cours de justice. Le droit « *rouge-welsche* » comme allaient l'appeler les paysans révoltés, imposait ses principes et créait les Etats.

Il n'aurait pas suffi à cette tâche, si le cours des événements n'avait pas travaillé avec lui. Plus encore que dans les universités, c'était sur les champs de bataille et dans les chancelleries que la renaissance de l'Etat s'était produite. Le rôle des juristes s'était borné à reconnaître la force naissante, à en dessiner les formes, à lui tracer ses voies.

Sous les constructions des théoriciens, doctrinaires ou juristes, les réalités politiques et sociales restent toujours la base la plus ferme de la Théorie de l'Etat.

Elle naît d'une collaboration des idées et des faits.

Tels avaient été les traits généraux de cette collaboration au moyen âge: le travail positif des peuples et des rois, expliqué par les juristes et ramené par les théologiens à sa source métaphysique et morale. Aucun élément n'avait manqué à la construction d'une théorie complète dont il nous reste à faire l'esquisse.

I

De toutes les époques le moyen âge est peut-être celle qui a donné le plus d'ampleur à la théorie du Droit.

C'est l'honneur de l'Ecole d'avoir vu que toute la « Politique » était contenue dans la règle de droit.

Les Lois tracent l'enceinte des cités, et, réglant dans leur sein le jeu des intérêts et des forces, font d'une multitude grégaire un tout intelligent et organisé, ce sont elles qui fixent les limites de l'activité de chacun, attribuent à chaque individu sa place, son rôle et sa fin, expriment en un mot les conditions d'équilibre de la société humaine.

Le Droit est la « mise en ordre » de la cité (*ordinatio*)[1].

Sa définition doit donc être le premier mot de la science politique.

Les scolastiques ont clairement aperçu cette nécessité. On peut leur reprocher de s'y être un peu attardés, et d'avoir ainsi laissé dans l'ombre bien des questions positives, mais l'exacte position du problème a donné à leur doctrine une fermeté que l'on ne devait plus connaître dans la suite.

[1] Le mot revient à chaque instant sous la plume des penseurs du moyen âge. Rappelons seulement la célèbre définition thomiste: « Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis quæ nihil est aliud quam quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata ». *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 90, art. 4. On traduit trop souvent « rationis ordinatio » par « ordre de la raison ». Si Saint Thomas l'avait entendu sous ce sens il aurait écrit « jussus » et non « ordinatio ». Tout le moyen âge s'accorde au contraire à souligner la notion d'équilibre contenue dans le mot « ordinatio ». Ce souci est surtout sensible dans l'interprétation des textes de Saint Pierre et de Saint Paul sur le droit divin du pouvoir. Ci-dessous p. 38.

*
* *

Lorsqu'au sortir des années troubles qui suivirent la dissolution de l'Empire carolingien, le moyen âge commença à discuter de la nature et du fondement du Droit, une double tradition servit de guide à ses études : l'enseignement des jurisconsultes romains, que réveillaient les Glossateurs, et la doctrine des Pères de l'Eglise qui n'avait pas cessé de dominer la pensée chrétienne.

La tradition romaine, féconde en principes de technique juridique, avait à sa base une philosophie un peu courte. Peu portés à la spéculation, les grands juristes, dont les glossateurs retrouvaient la pensée dans le Digeste, ne s'étaient pas attardés aux développements sur l'origine et la nature du Droit.

Quelques essais tentés dans ce sens se trouvaient çà et là[1]. Mais en fait les juristes donnaient le plus souvent du Droit une notion toute formelle. Le consentement du Peuple, ou la volonté du Prince (à qui la souveraineté commune avait été déléguée) suffisait à donner au droit sa forme et sa vigueur. Et lorsque l'on voulait exalter la vertu de la loi, on pensait qu'il était suffisant de montrer en elle toute la « majesté » du « Peuple Romain ».

Cet esprit a sensiblement influencé les glossateurs. Ils admettent presque tous que la loi a son origine dans la volonté populaire. Irnerius enseigne que le peuple a seul qualité pour créer la loi, l'interpréter et l'expliquer. La loi, la république, le peuple lui paraissent des noms divers appliqués aux aspects distincts d'une même notion[2]. Bulgarus rappelle de même les

[1] Tel le texte d'Ulpien cher à la critique du Moyen âge : « Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi ». *Dig.*, I, 10. Telles encore les définitions hésitantes que le même auteur donne ailleurs du droit naturel « jus naturæ est quod natura omnia animalia docuit ».

[2] IRNERIUS, *Glosæ super Digestum vetus*, Dig. I, 1 : « Lex est v. reipublicæ Y. s. populi, quod unum et idem est re ipsa, secun-

droits transcendants du peuple[1], et Placentinus ne fonde le pouvoir législatif du prince que sur la délégation séculaire de la communauté[2].

La théorie permettait d'expliquer la notion bâtarde de coutume[3]. En elle survivait le pouvoir législatif de la communauté. Ce pouvoir pouvait-il contredire celui que le Prince exerçait en vertu d'une délégation plus ancienne? On en discutait. Mais la pensée tournait toujours dans le même cercle étroit. On s'attachait surtout à l'origine extérieure et formelle du droit pour en définir la portée.

Le legs des Pères de l'Eglise était philosophiquement beaucoup plus riche. Inspirée en partie par les dernières écoles philosophiques de l'Antiquité, stoïcisme et neo-platonisme, mais dominée surtout par l'esprit du Christianisme naissant, et l'enseignement apostolique, leur doctrine, quelque hésitante qu'elle fût encore, dégageait le nœud vital du problème en cherchant à comprendre au dessus des définitions formelles des juristes la matière et la substance du Droit.

La notion restait il est vrai un peu imprécise. Les Pères subissaient obscurément l'influence du stoïcisme dont les doctrines pessimistes leur paraissaient s'accorder aux enseignements chrétiens sur la déchéance de la nature humaine. De là une certaine propension à opposer le droit positif au droit

dum diversas inspectiones hæc nomina recipit: populus universitatis jure precipit idem singulorum nomine promittit et spondet ». Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 57-58.

[1] BULGARUS, *Commentaire sur le Digeste*, L. 177-176: « Non est singulis concedendum, quod per magistratum publice possit fieri, ne occasio sit majoris tumultus faciendi. — Vigor judiciarius ideo est in medio constitutus ne singuli jus sibi dicant. Non enim competit singulis quod permissum est tantum universitati vel ei qui obtinet vicem universitatis id est populi qualis est magistratus, alioquin contingeret occasio majoris tumultus ». Cf. CARLYLE, *op. cit.*, eod. loc.

[2] PLACENTINUS, *Summa institutionum*, I, 2: « ideo quia populus ab initio communem potestatem habuit et postea ab eodem in plures transfusa est, in principes, consules, prætores, imperatores... ». CARLYLE, *ibid.*

[3] Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 60 et s.

naturel, comme la « convention » à la « nature »[1]. Ou plus justement comme l'a noté M. Schilling, une tendance à distinguer le droit naturel pur qui aurait régné dans l'état d'innocence (*ordo naturalis*) du droit naturel second qui s'était accommodé aux forces de la nature dépouillée (*ordo pœnalis*)[2].

Mais il faut oublier ces hésitations, inévitables dans une doctrine qui s'élaborait lentement, pour ne retenir que le principe. A la base de l'équilibre juridique il y avait quelque chose de plus profond que le simple consentement d'une assemblée populaire, ou que la volonté d'un Prince. A la source du Droit, il y avait la Justice:[3] « il ne fallait pas que l'on pût dire ou penser que le droit était créé par les constitutions des hommes fussent-elles injustes » « *ubi justitia vera non est, nec jus potest esse* ». Et Saint Isidore qui apportait à cette étude un esprit plus juridique s'attachait surtout à définir les caractéristiques matérielles de la loi[4].

Le Droit tel que le définissaient les Pères de l'Eglise n'était pas l'expression de la volonté arbitraire du peuple ou du prince, il était l'adaptation à la communauté des principes éternels de la nature et de la Justice.

Ces principes étaient universellement admis au début du

[1] Cf. à ce sujet CARLYLE, *op. cit.*, t. I et t. III, p. 3.

[2] OTTO SCHILLING, *Die Staats und Soziallehre des hl. Thomas von Aquino*, Paderborn, 1923, p. 9. Du même auteur: *Die Staats und Soziallehre des hl. Augustinus*, Fribourg, 1910.

[3] ST AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, L. XVIII: « Ubi ergo justitia vera non est nec jus potest esse, quod enim jure fit, profecto juste fit, quod autem fit injuste, nec jure fieri potest; non enim jura dicenda vel putanda quælibet iniqua hominum constituta. Quodcirca ubi non est vera justitia, juris consensu sociatus cœtus hominum non potest esse, et ideo nec populus, et si non populus nec res populi, sed qualiscumque multitudinis quæ populi nomine digna non est... ». Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. III, p. 110.

[4] SAINT ISIDORE, *Etymologie*, 21: « Il faut que toute loi humaine ou positive soit juste, honnête, possible à la nature, conforme à la coutume du pays, convenable au lieu et au temps, nécessaire, utile, claire et conforme à l'intérêt général ».

moyen âge. Ils avaient inspiré les esprits cultivés de l'époque carolingienne. Ils s'imposaient aux glossateurs eux-mêmes[1], si férus pourtant de formalisme romain, et ils trouvaient leur plus riche commentaire dans l'œuvre des canonistes.

« Par trois caractères essentiels, le droit naturel diffère de la loi que forge la coutume ou la constitution du Prince, il s'en distingue par son origine, par son étendue, par sa dignité. Aussi tout ce qui, dans la coutume ou dans la constitution, est contraire au droit naturel (qu'il s'agisse d'ordres ou de prohibitions) doit être considéré comme absolument vain et sans valeur. *Le Seigneur a dit: Je suis la Vérité. Il n'a pas dit: Je suis la coutume ou la constitution* »[2]. Ces fortes paroles de Rufin résument le point de vue des canonistes. Ils n'ont pas comme les romanistes à concilier deux doctrines divergentes, l'une inspirée du droit romain qui s'attache aux caractéristiques formelles du droit, l'autre conforme à la tradition chrétienne, rappelant que l'essence de la loi est dans sa matière. La Justice, le Droit naturel est selon eux le principe même de la loi, sa base nécessaire et immuable.

*
* *

Saint Thomas donne à cette doctrine sa forme définitive, en acceptant la double matière façonnée par les siècles romains[3] et la tradition chrétienne. Il ne contredit pas. Il

[1] Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 13 et s.

[2] RUFIN, *Summa Decret.* D. VIII. Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 107.

[3] Une étude récente vient d'éclairer d'un jour nouveau la place faite par Saint Thomas aux formules romaines. O. LOTTIN, *Le Droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs, Ephemerides theologicæ Lovanienses*, Juillet 1924, Janvier 1925 et Juillet 1925. Voir surtout cette dernière livraison, p. 346 et s. Voir également KUHLMANN, *Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtstudiums seiner Zeit*, Bonn, 1912.

classe les notions claires dégagées par ses prédécesseurs. Il établit entre elles la juste échelle des valeurs.

Il ne méconnaît pas l'importance des éléments extérieurs du droit. En parcourant son œuvre on voit au contraire qu'il n'en oublie aucun. Son objet : la direction des actes humains[1], dont elle est le « principe extérieur »[2]. Sa forme : l'expression d'un rapport *objectif* entre des activités *libres*[3]. Son moyen d'application : la contrainte. Le « caractère propre » de la loi est d'être obligatoire, il faut donc nécessairement qu'elle soit sanctionnée par une force[4]. Et son sujet enfin : la communauté organisée, c'est-à-dire l'autorité « publique » qui a la « charge de la multitude »[5].

On ne trouve pas chez les juristes modernes de définition

[1] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 95, art. 4 : « Il est de l'essence de la loi humaine qu'elle dirige les actes humains... ». Cf. également Iª, IIæ, qu. 96, art. 4 et qu. 92, art. 2.

[2] *Ibid*, Iª, IIæ, qu. 90, préambule.

[3] *Ibid*, IIª, IIæ, qu. 57, art. 1 : « Justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum.... Sic igitur quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium : illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam qualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic igitur justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ *etiam non considerato qualiter ab agente fiat*... Et propter hoc specialiter justitia præ allis virtutibus determinatur *secundum se objectum* quod vocatur justum. Et hoc quidem est jus ».

[4] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 96, art. 5 : « La loi contient dans son essence une force coactive » et IIª, IIæ, qu. 67 : « Sicut lex generalis debet habere vim coactivam etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis, alioquin judicium non esse efficax ».

[5] *Sum. th.*, IIª, IIæ, qu. 60, art. 6 : « Nec judicium fieri potest nisi publica authoritate quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur... ». Iª, IIæ, qu. 90, art. 3 : « Ordinare aliquid ad bonum commune est vel totius multitudinis vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet ».

plus complète. Mais Saint Thomas ne la croit pas suffisante. Car si l'on s'arrêtait à ses termes on n'aurait défini qu'une forme sans matière.

La clarté des notions qu'on aurait ainsi dégagées les rendrait d'autant plus dangereuses qu'on serait tenté de les considérer comme définitives. Un rapport n'appartient pas au droit par sa forme mais par son contenu. Et Saint Thomas reprend tous les caractères formels qu'il définissait tout à l'heure pour montrer leur insuffisance. « Il est de l'essence de la loi, a-t-il dit, d'être promulguée par celui qui gouverne la cité ou l'Etat ». S'ensuit-il qu'il faille accepter la définition hautaine du droit romain: « *Quidquid principi placuit legis habet vigorem* ». En aucune façon. Sans doute la volonté du prince est déterminante parce qu'elle anime la règle morte, mais si elle a une valeur créatrice dans l'ordre juridique, c'est dans la mesure seulement où elle ne contredit pas la raison même de la loi, son principe matériel: « *alioquin voluntas principis magis esse iniquitas quam lex* »[1]. Le mauvais prince dicte des ordres, il ne peut faire des « lois ». La multitude aurait-elle un pouvoir plus grand? Ce ne peut être non plus. Saint Thomas rappelle la définition cicéronienne[2] pour montrer que la multitude n'a de pouvoir que dans la mesure où elle est vraiment unie « dans le droit par le souci de l'intérêt public ». Et il s'accorde à Saint Augustin pour proclamer que la Majesté du peuple n'existe plus si le peuple est injuste: « *nec ipse populus jam populus esset, si esset injustus* »[3]. Il reste un dernier caractère formel de la loi qui

[1] *Sum. th.*, Ia, IIæ, qu. 90, art. 1.

[2] « Non omnem cœtum multitudinis sed cœtum juris consensu et utilitatis communione sociatum ». Cf. *Sum. th.*, IIa, IIæ, qu. 42, art. 2.

[3] Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. III, p. 110, qui cite le passage de Saint Augustin auquel renvoie Saint Thomas dans la question visée à la note précédente: « Populus autem non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinant, et dicunt tunc esse rempublicam id est rem populi, cum bene ac geste geritur, sive ab uno rege, sive a paucis optimatibus,

a toutes les faveurs du monde moderne : la coercition. Saint Thomas est loin de nier sa valeur. Il n'est pas question pour lui d'opposer le Droit à la Force comme deux idées incompatibles. Le Droit ne peut vivre sans l'appui de la Force. « Il est de l'essence de la loi d'avoir une force coactive ». Mais cela ne signifie pas que la Force soit le signe de la loi, elle en est seulement le soutien. Admettre que tous les ordres de l'Etat appartiennent au Droit, s'ils trouvent l'appui d'un glaive complaisant, c'est donner le nom de lois à de pures violences. « *Magis sunt violentiæ quam leges* »[1]. Le droit demande la coercition mais n'en dépend pas.

Il faut donc dépasser le cycle des définitions formelles et montrer que l'essence de la loi est dans sa Justice, dans le Bien qu'elle exprime. Saint Thomas définit donc le Droit « *quædam ordinatio ad bonum commune* »[2].

Il ne voit pas dans le Bien, comme le dit M. Janet[3], la conséquence du Droit. S'il en était ainsi, la thèse thomiste encourrait un grave reproche juridique, car on ne peut définir un principe ou une institution par les effets qui en découlent. Saint Thomas considère en réalité le Bien comme une cause, comme la matière même du rapport juridique.

Ainsi s'explique l'idée que le Bien donne à la loi sa force,

sive ab universo populo. Cum vero injustus est rex, quem tyrannum more græco appellant, aut injusti optimates, quorum consensum dicunt factionem, aut injustus ipse populus cui nomen usitatum non reperiant, nisi etiam ipsum tyrannum vocant, non jam dicunt vitiosam, sicut prius fuerat disputatio, sed sicut ratio ex illis definitionibus connexa docuisset, omnino nullam esse rempublicam, quoniam non esset res populi, cum tyrannus eam factive caperet, nec ipse populus jam populus esset, si esset injustus, quoniam non esset multitudo juris consensu et utilitatis communione sociata sicut populus fuerat definitus ».

[1] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 96, art. 4.

[2] Nous avons cité plus haut la célèbre définition thomiste, *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 90, art. 4. Cf. également qu. 95, art. 1 : « Non videtur esse lex quæ justa non fuerit; unde inquantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis ».

[3] Paul Janet, *Histoire de la Science politique*, Paris, 1872, t. I, p. 316.

sa vigueur, « sa raison ». Dire qu'un précepte a force de loi ne signifie pas que le hart menace ceux qui y contreviennent. La potence est une chose, la loi en est une autre. Mais s'il est au contraire établi que le droit exprime une réalité objective, indépendante des variations humaines, et trouvant en elle-même sa propre stabilité, tous les rapports qui s'y conformeront participeront de cette stabilité transcendante qui est proprement la force et la raison de la loi.

Et c'est bien la pensée de Saint Thomas qui voit dans le Bien la « règle et la mesure »[1], le « principe extérieur » des actes humains et des législations positives.

Il ne s'agit plus que d'en donner une notion précise, pour montrer ensuite comment cette règle et cette mesure existent objectivement au-dessus des contingences humaines, et pour définir enfin leur nature.

Ces trois problèmes résument la philosophie du droit des trois derniers siècles du moyen âge.

*
* *

De nombreux esprits éprouvent une vive répugnance à rapporter toute la vertu de la loi à sa Justice. Il leur semble en effet qu'ils abandonnent ainsi le terrain solide des réalités formelles pour rechercher l'insaisissable. Le mot amer de Pascal est toujours vrai: « Plaisante Justice qu'une rivière borne ».

Le réveil de la philosophie hellénique à la fin du XII[e] siècle évitait aux esprits du moyen âge de telles angoisses. Il était particulièrement rassurant pour un chrétien de retrouver dans les œuvres de philosophes païens endormis

[1] On trouvera le mot à toutes les pages de Saint Thomas. Voir les passages les plus caractéristiques: *Sum. th.*, I[a], II[æ], qu. 90, art. 1 et art. 5, qu. 91, art. 3, ad. 2, qu. 95, art. 3, qu. 96, art. 1, 2 et 5.

depuis quinze siècles une conception de la vie (incomplète sans doute) mais parfaitement assimilable pour la pensée chrétienne. Le sentiment de sécurité que donna au XIII[e] siècle la découverte d'Aristote est pour beaucoup dans la démarche assurée et ferme de sa philosophie. Spécialement dans la théorie du Droit, qu'Aristote réduisait aussi à la Justice, il donnait de celle-ci une notion si objective et (disons le mot) si juridique que toute indécision paraissait dissipée.

La Justice, disait Aristote, est un juste milieu, un équilibre, un ordre. Si nous la considérons dans son aspect le plus général, nous voyons qu'elle postule certaines règles indispensables à la conservation de la cité elle-même. Elles doivent avoir le premier rang, car l'unité a précédé le nombre, et le Tout prime la partie. C'est la justice « légale ». Entendons par là que cette justice s'identifiant de la manière la plus étroite avec le « Bien commun » est la plus pure matière que l'on puisse donner à la loi. Plus « particulière » est la justice qui se tourne vers les individus. Elle descend d'abord de l'Etat vers eux. Le Tout se réfléchit sur les parties qui l'ont formé. Il les maintient dans la juste place pour que leur harmonieux agrégat puisse former l'ensemble des lignes convergentes qui concourent au Bien général. Et c'est la justice « distributive ». Puis comme l'unité d'ordre n'est pas si desséchante qu'elle ne permette en son sein le libre développement des individus dans leurs cadres respectifs, la Justice règle sur un plan plus modeste les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Elle cherche l'équilibre, le rapport d'égalité ou d'équivalence entre les services qu'ils échangent, et c'est la justice « commutative ».

Dans ces diverses manifestations, la Justice présente un caractère essentiel qui la distingue des autres vertus: son objectivité. Dans l'ordre moral toutes les valeurs sont réduites à la personne individuelle. Dans l'équilibre juridique il ne s'agit plus que des choses ou des œuvres « décolorées » de leur personnalité. L'œuvre morale est inséparable de l'intention qui l'accompagne. La Justice au contraire ne con-

naît que la matière de l'acte, elle est un équilibre essentiellement « réel ». Le Droit est la proportion d'une chose à une autre, abstraction faite de la volonté de l'agent. Cette idée doit être fondamentale pour la justice commutative. Elle s'affirme encore avec plus de netteté dans les domaines plus élevés, car si la justice distributive semble prendre en considération la valeur de la personne pour lui assigner sa place dans la hiérarchie sociale, elle s'attache à sa valeur « utilité », donc à l'aspect le plus « réel » de sa personnalité. Et la justice légale enfin, qui s'identifie avec le Bien général, est si totalement dépouillée de tout caractère personnel et individuel qu'elle est le principe et le terme de toute l'objectivité du Droit.

La Justice échappe ainsi à l'atmosphère vaporeux de l'ordre moral qui s'estompe dans la charité. Ses lignes s'accusent, rigides, pures, absolues dans un jour cru. Cette lumière attique avait bien de quoi séduire un esprit latin. Saint Thomas en donnant asile à la doctrine d'Aristote en a encore accentué la forte charpente. Elle n'est pourtant pour lui qu'un premier pas. Car il ne suffit pas de montrer le caractère objectif de la règle de droit, il faut encore chercher le principe de son objectivité. Aristote avait un peu éludé le problème. L'exaltation du Bien commun pouvait conduire par un glissement insensible aux concepts formels du droit romain que l'on avait voulu éviter. Il fallait donc faire un nouvel effort d'abstraction et, après avoir dépouillé le droit de sa forme, le décorporer de sa matière pour retrouver l' « espèce intelligible » qui l'inspirait: le Bien absolu, le Juste en soi.

Telle est l'œuvre proprement originale que tente Saint Thomas dans l'étude qu'il donne des trois formes de la loi: loi éternelle, naturelle et divine, âmes des législations humaines.

La troisième doit être écartée. Le décalogue et l'Evangile contiennent sans doute la définition la plus complète du bien que l'on puisse trouver. Mais il est inutile de faire appel à

la révélation dans un domaine où la connaissance rationnelle est suffisante. La loi positive révélée a pu éclairer et fixer les données de la conscience naturelle, elle ne les a pas créées, encore moins les a-t-elle abolies. « *Jus autem divinum quod est ex gratia non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione* »[1]. Saint Thomas fait ainsi justice des hésitations de ses prédécesseurs. Les Pères de l'Eglise et après eux les canonistes, Gratien en tête, distinguaient mal la loi naturelle de la loi divine[2]. Saint Thomas le premier fait nettement le départ. Philosophiquement, la Justice peut s'expliquer en faisant abstraction de la loi divine positive, sinon elle n'aurait plus rien de naturel, et tout le système s'écroulerait.

La Justice peut au contraire être l'objet d'une connaissance naturelle. Et sur ce point il faut se référer aux principes généraux de la connaissance. De même que l'intelligence (l'intellect agent) possède virtuellement des principes premiers, qui lui permettent de saisir l'universel intelligible, qu'elle abstrait des choses sensibles, de même, la raison pratique contient certains principes moraux, qu'elle saisit par une perception immédiate, à la suite d'un travail d'abstraction analogue à celui qui précède la connaissance spéculative[3]. La vie présente à l'esprit des actions bonnes ou mauvaises, des rapports justes ou injustes. La raison pratique en abstrait l'élément universel : le Bien absolu, le Juste en soi, dont elle trouve en elle-même le principe. Ces principes « généraux et indémontrables » « qui sont innés en la raison humaine »[4] sont la règle et la mesure de tout ce que l'homme doit faire,

[1] *Sum. th.*, IIª, IIæ, qu. X, art. 10. « Considerandum est quod dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano... jus autem divinum quod est ex gratia non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione ».

[2] On connaît la définition de Gratien, *Decretum* 1 : « Jus naturæ est quod in lege et evangelio continetur... ». Sur la critique de cette définition par Saint Thomas voir *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 94, art. 2 et LOTTIN, *op, cit.*, III, p. 345 et s.

[3] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 91, art. 3.

[4] *Ibid.*, Iª, IIæ, qu. 91, art. 3.

ce sont les « propositions universelles de la raison pratique qui se rapportent aux actions »[1].

Ces principes n'existent-ils que dans la raison individuelle? Kant, on le sait, devait le soutenir. Selon lui la raison humaine est le législateur souverain et universel (*allgemein gesetzgebend*). Un principe appartient au Droit, d'une manière formelle, dès que la raison l'ordonne. La raison est νομοθητικὰ. Et ses ordres s'imposent comme des préceptes universels (*als synthetischer Satz a priori*). Si l'on entend ainsi le droit naturel il reste strictement individuel. Cela est si vrai que pour définir le Droit Kant imagine un compromis entre les souverainetés respectives des individus. La raison individuelle qui dictait tout à l'heure des ordres absolus, doit composer avec ses sœurs. Elle perd donc son caractère universel et le droit n'a plus de matière stable.

Aussi n'est-ce pas en ce sens que l'entend Saint Thomas. La raison se borne à retrouver l'universel et l'absolu sous les espèces contingentes des actions humaines. Elle le conçoit mais ne le crée pas. Et le sentiment qu'elle a du caractère absolu et universel des premiers principes que lui révèle l'abstraction indique au contraire qu'ils sont extérieurs à elle et la dépassent. La « forme idéale des actes humains » dont elle trouve le reflet dans ses premiers principes existe nécessairement dans une sphère supérieure aux manifestations individuelles. Dieu seul peut contenir l'universel et l'absolu parce qu'Il est la seule substance « nécessaire ». Si le Bien vit d'une vie objective, c'est et ce ne peut être que dans la raison suprême du Créateur: « Comme dans tout artisan la raison des objets d'art qu'il confectionne est préexistante, de même il faut que tous ceux qui gouvernent possèdent préalablement la raison d'ordre des choses que doivent faire ceux qui sont soumis à leur autorité... et comme la divine

[1] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 90, art. 1. Cf. Renz Oscar, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin* (Collection Baeumker, X, 1, 2), Münster, 1911.

sagesse a en elle la raison artistique et exemplaire ou idéale de toutes les créatures, on donne le nom de loi à la raison de cette même sagesse par laquelle elle meut tous les êtres vers la fin qui leur convient... Aussi la loi éternelle n'est-elle rien autre chose que la raison de la divine sagesse qui dirige tous les actes et tous les mouvements des créatures »[1].

Le postulat théologique étant ainsi retrouvé, nous pouvons redescendre avec Saint Thomas la hiérarchie des lois. Dieu est le « principe extérieur de nos actes qu'il dirige par sa loi éternelle »[2]. La loi naturelle est la connaissance que nous en avons: « Tout ce qui est soumis à la Providence divine est mesuré par la loi éternelle; tous les êtres participent donc d'une certaine manière à la loi éternelle selon qu'elle leur donne de l'inclination vers les fins qui leur sont propres. Or, la créature raisonnable est soumise à la Providence divine d'une manière plus excellente que les autres en ce qu'elle participe à cette Providence pour elle et pour les autres êtres qu'elle régit. De là il arrive qu'il se trouve en elle une participation de la raison éternelle par laquelle elle est naturellement portée à l'acte et à la fin qui lui convient, c'est cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qu'on appelle la loi naturelle »[3].

Ces principes servent à leur tour de norme à la loi positive, qui n'est que l'application aux conditions particulières de lieu et de temps, des données éternelles et générales dont l'homme trouve le reflet dans sa propre raison.

La trinité des lois se réduit donc à l'unité, il n'y a qu'une seule loi, en qui existe objectivement la matière de toutes les autres: la loi éternelle.

Elle n'est pas un « droit au-dessus du droit »[4] comme

[1] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 93, art. 1.
[2] *Ibid.*, Iª, IIæ, qu. 90, Préambule.
[3] *Ibid.*, Iª, IIæ, qu. 91, art. 2.
[4] Le mot est de M. Hauriou au cours d'une étude critique sur les idées de M. Duguit. Cf. CARRÉ DE MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, t. I, p. 59, note 6.

s'il pouvait exister une règle juridique positive qui ne dérivât pas d'elle. Le Droit est indivisible. Les lois positives ne s'y rattachent que si elles se conforment à la loi suprême.

L'expérience montre, il est vrai, que les codes humains l'enfreignent souvent, et ne s'en imposent pas moins à l'obéissance des sujets. Mais cette objection doit tomber, car il faut cesser de confondre avec le droit de simples actes de force. Sans doute, l'Etat peut imposer une loi inique. Mais des ordres semblables n'ont pas la nature de la loi; ils n'ont proprement aucune valeur juridique, puisque leur seule raison d'exister est la force physique qui les impose.

La loi positive, au contraire, qui se conforme à la loi éternelle réalise partiellement l'équilibre suprême existant dans la raison divine; elle a donc une valeur propre indépendante de la coercition qui la maintient en vigueur: en un mot, elle a une *matière* juridique.

La loi éternelle, dans la mesure où notre conscience nous la révèle, est la matière et la cause du droit positif.

Il lui manque pourtant une caractéristique que Saint Thomas juge essentielle. Elle ne possède pas la force coactive. La Justice immanente que certains auteurs modernes invoquent pour la remplacer n'a aucune vertu, ni même, il faut oser le dire, aucune réalité. Et cependant la loi éternelle est un droit véritable.

La coercition n'est en effet qu'un moyen à la mesure de la loi positive, elle n'est pas un but. La vie nous présentera éternellement le balancement anxieux des forces autour de leur centre de gravité. L'Etat cherche à les fixer dans un équilibre boiteux, et c'est parce que son glaive impose le respect de cet ordre, souvent arbitraire, qu'on veut voir en lui le créateur du Droit. C'est reconnaître que la substance du Droit est la « stabilité de l'ordre ».

La stabilité est en effet la cause première qui seule importe[1].

[1] *Sum. th.*, I[a], II[æ], qu. 97, art. 1: « Une mesure doit être absolument stable... ».

Or, cette stabilité, la loi éternelle la possède dans l'équilibre immuable de l'entendement divin où les raisons idéales de nos actes sont en harmonie parfaite.

La loi éternelle est donc tout le Droit.

Reste à définir sa nature.

*
* *

Nous voilà en pleine abstraction, au milieu des problèmes transcendants chers au moyen âge. Nous allons y retrouver aussi les célèbres discussions de l'Ecole. Car l'accord était loin d'exister sur ce point.

Le Droit venait de Dieu, tous en convenaient, mais existait-il dans la raison du Législateur, ou dans sa volonté?

Le problème n'est pas une pure subtilité.

Accepte-t-on le premier système? On reconnaît au droit une nécessité absolue, car les concepts de la raison divine sont immuables et éternels.

Si l'on tient pour le second, le droit devient une qualification arbitraire que Dieu accorde ou retire à nos actes selon son bon plaisir.

Telle était l'opinion des nominalistes.

Duns Scot avait été le premier à la soutenir contre Saint Thomas. Selon lui le droit était une notion relative: « Ce n'est pas l'intelligence divine, c'est la volonté de Dieu qui dicte les lois... la raison présente une proposition à la volonté, s'il plaît à celle-ci (et elle est absolument libre) de décider qu'elle est juste, telle est la loi ». « Convient-il à Dieu de changer la loi qu'il a établie? Il communique à la loi nouvelle, par son seul décret, toute la rectitude de la première. La Justice de la loi, c'est ce qui plaît à Dieu »[1].

[1] Duns Scot, *In Sentent.* I, dist. 44, qu. I: « Quia nulla lex est recta nisi quantum a voluntate divina acceptatur ». Cité par Jourdain, *La Philosophie de Saint Thomas,* t. II, p. 102-107. Cf. également Abbé Bernard Landri, *La Philosophie de Duns Scot,* Paris, 1922, p. 254 et s.

Le nominaliste Occam devait faire son profit d'une semblable théorie: « Bien que la haine de Dieu, dit-il, le vol, l'adultère, etc... offrent des circonstances mauvaises en tant que ces actes émanent d'un agent que le décret divin obligeait à une conduite toute opposée, cependant, à parler d'une manière absolue, ils peuvent être dégagés par la volonté de Dieu de toute circonstance mauvaise, même ils pourraient être accomplis par l'homme sans crime, s'ils tombaient sous le précepte divin qui aujourd'hui nous les défend... Si Dieu nous l'ordonnait... alors ils ne *porteraient plus les noms sous lesquels nous les désignons* »[1].

On ne peut parler plus net. Le Bien et le Mal ne sont que des mots. La loi est un ordre (*jussus*) et non plus une mesure. Tout dépend du bon plaisir divin.

Tous les nominalistes n'admettaient pas, il est vrai, ces solutions extrêmes. Mais il est certain que l'âpre critique qu'ils dirigèrent contre la philosophie thomiste eut pour conséquence d'obscurcir certaines de ses conquêtes essentielles. Un des plus vastes esprits du XV[e] siècle, Gerson[2], se bornait à reprendre la définition fragmentaire d'Ulpien. Ce retour au droit romain était manifestement un recul sur la pensée de Saint Thomas.

Selon lui, en effet, il est de l'essence de la loi d'appartenir à la raison « car la raison qui est le principe premier de tous les actes humains est vraiment la règle et la mesure de ces actes »[3].

La volonté ne reste pourtant pas inactive: « La proposition, dit Saint Thomas, est l'expression de la raison rendue

[1] Guillaume d'Occkham, *In Sentent.* II, qu. 30. Cité par Jourdain, *op. cit.*, t. II, p. 200 à 202. Cf. Constantin Michalski, *Les Courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV[e] Siècle*, Cracovie, 1921: « Pour Occam la volonté divine devient la raison unique de la bonté morale des actes humains ».

[2] Gerson, *De potestate ecclesiastica ac de origine juris et legum.* Consideratio 13[a] dans *Opera Omnia*, Anvers, 1706, Vol. II, p. 238.

[3] *Sum. th.*, I[a], II[æ], qu. 90, art. 1.

sous forme d'énonciation, la loi est son expression sous forme de commandement »[1].

La volonté intervient donc comme « *vis movendæ rationis* ». La proposition de Duns Scot se trouve retournée. La raison ordonne, la volonté se plie à ses ordres.

Cela est vrai de toutes les formes du droit.

Pour la loi naturelle, c'est une proposition évidente. Celle-ci ne peut exister qu'en la raison, puisqu'on la définit : « une certaine notion de la loi éternelle ». Elle est « la lumière de la raison naturelle par laquelle nous distinguons le bien du mal »[2]. Ses préceptes sont « les propositions universelles de la raison pratique qui se rapportent aux actions »[3].

La loi humaine a la même source, n'en déplaise aux juristes férus du code de Justinien : « La raison tient de sa volonté sa puissance créatrice, c'est par là même que si l'on veut la fin, la raison ordonne les moyens. Mais à l'égard des choses qu'elle commande, la volonté n'a la nature de la loi que si elle est elle-même réglée par la raison... Autrement elle serait plutôt une iniquité qu'une loi »[4].

Enfin, la loi éternelle repose elle-même dans la raison divine. « Nous pouvons parler de la volonté de Dieu de deux manières :

« Nous pouvons parler de la volonté elle-même. Dans ce sens la volonté de Dieu étant son essence, elle ne fait qu'une seule et même chose avec elle.

« Nous pouvons en parler relativement aux choses que Dieu veut à l'égard de ses créatures. Ces choses sont soumises à la loi éternelle en ce sens que leur raison existe dans la sagesse divine et c'est par rapport à elles que la volonté de Dieu est appelée raisonnable. Autrement considérée en elle-même, elle doit plutôt recevoir le nom de Raison »[5]. Comme

[1] *Ibid.*, qu. 92, art. 2.
[2] *Ibid.*, qu. 91, art. 2.
[3] *Ibid.*, qu. 90, art. 1.
[4] *Ibid.*, qu. 90, art. 1.
[5] *Ibid.*, qu. 93, art. 4.

Leibnitz devait le dire plus tard : « Le droit n'est pas le droit parce que Dieu l'a voulu, mais parce que Dieu est juste ».

Il est fondé sur l'existence d'une « substance nécessaire ». De là découle sa qualité première. Il est *immuable*. Si Dieu changeait la loi, il se nierait lui-même[1] : « Il ne peut rien contre la loi suprême, car il ne peut rien contre lui-même ». « *Ordo Justitiæ est regula omnis justitiæ : et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest* »[2].

Reflet de la loi éternelle, le droit naturel participe de la même immutabilité. Il est intangible au regard même de Dieu. « On ne pourra jamais faire qu'un principe de droit naturel cesse d'être juste »[3]. Saint Thomas s'appuie d'ailleurs sur la tradition catholique et sur le droit canon où il lit : « Le droit naturel date de l'origine de la créature raisonnable[4], il n'a pas varié par la suite des temps mais il reste immuable ».

*
* *

Nous fermons ainsi le cycle du système thomiste, en retrouvant nos précédentes conclusions sur la stabilité essentielle du droit. C'est au droit naturel, immuable et universel, que les lois positives doivent demander leur matière.

Tous les docteurs du moyen âge sont tombés d'accord sur ce point.

Les nominalistes, eux-mêmes, tout en refusant à la loi éternelle, et , partant au droit naturel, la nécessité que lui reconnaissaient les réalistes, ne diminuaient pas sa valeur. Car, par une contradiction curieuse, s'ils trouvaient que Saint Thomas avait trop préjugé des lumières de la nature humaine, ils lui reprochaient d'avoir mésestimé ses forces : « Scepti-

[1] *Sum. th.*, Iª, qu. 105, art. 6 : « Contra summam legem nullo modo facit quia contra seipsum non facit ».
[2] *Ibid.*, eod. loc.
[3] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 94, art. 5.
[4] *Decretum Gratiani*, D. VI, c. 3.

ques à l'endroit des forces de la raison, ils étaient semi-rationalistes à l'endroit de celles de la volonté »[1]. Ils attribuaient donc à l'activité humaine une sphère indépendante de toute action divine. Cette exaltation du « libre arbitre » était favorable au droit naturel. De fait c'est un nominaliste, Gabriel Biel, qui soutiendra à la fin du XV[e] siècle que le droit naturel existerait « même si Dieu n'existait pas »[2].

Aux yeux de tous, le droit naturel était donc la règle et la mesure de toute la vie sociale.

Et si l'on veut dessiner la courbe des variations doctrinales du moyen âge, il suffit de suivre les fluctuations de la doctrine du droit naturel.

Avant Saint Thomas nous la trouvons indécise encore, à peine dégagée par les premiers Pères, à demi contrariée par la renaissance des disciplines romaines. La vérité est encore obnubilée par une confusion de l'ordre juridique et de l'ordre moral, elle apparaît déjà en facettes brillantes dans les œuvres des canonistes, il lui manque encore un soutien et une charpente. Après la renaissance aristotelicienne du XIII[e] siècle le Thomisme dresse enfin l'édifice. Il paraît définitif et cependant il est à peine achevé qu'on le critique âprement. Les averroïstes prétendent qu'Aristote a été déformé, les nominalistes protestent que la métaphysique chrétienne a été mal comprise. Le XIV[e] et le XV[e] siècle se débattent au milieu de ces luttes doctrinales entre anciens et modernes. Ceux-là défendant avant tout le principe de l'objectivité du Droit, de la « réalité » de l'Esprit qui l'inspire. Ceux-ci revenant aux concepts formels, et glissant aux doctrines individualistes.

Cette évolution doctrinale commandera toutes les variations de la théorie de l'Etat.

[1] Note de M. Paquier dans DENIFLE, *Luther et le Lutheranisme*, t. III, p. 191.

[2] GIERKE a fait la fortune du mot en le rappelant à plusieurs reprises dans ses œuvres. Cf. *Johannes Althusius*, p. 74, note 45.

II

L'Etat? Le mot est sans doute un peu gros. Il exprime pour nous une réalité complexe bien étrangère au moyen âge. Il faut donc le dépouiller de son contenu moderne et l'entendre comme les esprits du XIII[e] siècle sous une acception un peu fruste.

L'organisation de toute société dépend d'une puissance publique. Voilà le fait qu'il s'agit d'observer et d'expliquer. Les termes différents qui le désignent : « *regnum* », « *status* », « *dominium* », « *imperium* », « *potestas* », ne changent pas sa nature. Il est la *force* qui maintient dans la communauté l'ordre et l'unité. Elément nouveau qui crée l'équilibre juridique sans se confondre avec lui. Comment peuvent-ils s'accorder?

L'Etat n'est-il qu'un fait matériel indépendant de toute notion de droit? A-t-il une origine supérieure au droit, ou repose-t-il sur les mêmes principes?

Le moyen âge a longuement discuté ces problèmes.

*
* *

A vrai dire, ses études n'ont pas toujours été désintéressées. Lorsque le philosophe discute de l'origine et de la nature du droit, aucune préoccupation étrangère ne vient troubler la sérénité de ses spéculations. La théorie de l'Etat est par contre un sujet plus périlleux. Parler des droits du prince mène souvent à discuter ses actes. Et dans les études qui voudraient être strictement philosophiques, la politique apparaît parfois. N'est-elle pas le plus souvent l'occasion des controverses doctrinales?

Le moyen âge en est un exemple. C'est aux luttes entre le Sacerdoce et l'Empire qu'il a dû l'éveil de sa philosophie politique. A leur occasion, les esprits ont commencé à réfléchir sur les problèmes que pose l'existence de l'autorité sous toutes ses formes. Les premiers essais de doctrine politique ont été ébauchés dans les chancelleries des papes et des empereurs.

Cette origine explique l'ardeur des premières querelles doctrinales.

On relève souvent à ce sujet comme caractéristiques de la pensée médiévale les termes de la lettre que Grégoire VII adressait à Hermann de Metz au plus fort de la querelle des investitures (1081). « Qui ne sait, disait Grégoire VII, que les princes ont dû à leur origine leur pouvoir à des hommes ennemis de Dieu qui par l'orgueil, les rapines, la perfidie, l'homicide et tous les crimes, et comme entraînés par le diable prince du monde, ont voulu avec une passion aveugle et une insupportable présomption dominer sur leurs égaux, c'est-à-dire sur leurs frères »[1]. Ce passage que l'on rapproche d'une autre citation de 1076 indiquerait que les défenseurs du sacerdoce ne voulaient voir dans l'Etat qu'un simple fait matériel. Il existait et imposait sa force à ses sujets. Il les avait soumis par la force, c'était par la force qu'il les maintenait sous sa loi. Il n'avait pas d'autres droits que ceux qu'il tenait de son épée.

Cette conclusion à laquelle se rallient Janet en France et Gierke en Allemagne, a été très judicieusement combattue par les Carlyle. Ils trouvent en effet aux côtés de Grégoire VII, et à sa suite, quelques auteurs dont les formules radicales semblent confirmer les premières conclusions. Les uns rappelant que les états naissent « comme des œuvres du diable

[1] GRÉGOIRE VII, *Registrum*, VIII, 21. Voir également une lettre de 1076, *Registrum*, IV, 2. « Illam quidem superbia humana reperit, hanc divina pietas instituit. Illa vanam gloriam incessanter captat; hæc ad cœlestam vitam semper aspirat... ». Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. III, p. 93 et s.

par le fer et par le sang »[1], d'autres insistant sur l'origine purement humaine du pouvoir, tel le cardinal Deusdedit: « *Potestatem quem sibi humana præfecit adinventio Deo admittente non tamen volente* »[2]. Mais ce sont là des doctrines de circonstance. Sont-elles même des doctrines véritables? Les termes outrageants qu'au plus fort de la lutte, Grégoire VII et ses défenseurs jetaient à la face d'Henri IV n'ont pas la portée générale qu'on leur veut attribuer. Dans les œuvres de Grégoire VII lui-même et dans celles de ses partisans les plus ardents on trouve maints passages où l'origine divine du pouvoir est affirmée avec la plus grande netteté[3].

En fait, si l'on veut prendre conscience de l'esprit général qui anime les doctrines politiques des gens d'Eglise durant les premiers siècles du moyen âge, il faut remonter à la tradition patristique, à qui elles se rattachent.

La doctrine de Saint Augustin pouvait d'un certain côté prêter aux exagérations inévitables en temps de crise. C'est bien à elle que pensait Grégoire VII lorsqu'il écrivait son apostrophe fameuse. Saint Augustin, nous l'avons dit, était en effet assez porté à opposer l'ordre naturel pur de l'état d'innocence, au droit naturel second fruit de la nature déchue. La plupart des institutions sociales n'auraient pas eu de place selon lui dans la loi de nature, si la chute n'avait

[1] Cf. CARLYLE, *ibid.* Un auteur français anonyme opposé à l'empereur Henri III écrit: « Ubi enim inveniuntur imperatores locum Christi obtinere? Severius liceat nobis dicere potius officiis diaboli surguntur in gladio et sanguine... ».

[2] *Libellus contra invasores et symoniacos,* III, 12.

[3] Cf. Letre de Grégoire VII à Guillaume le Conquérant (1080), *Registrum,* VII, 25: « Credemus prudentiam vestram non latere: omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo ad ejus regimina omnipotentem Deum distribuisse. Sicut enim ad mundi pulchritudinem oculis carneis diversis temporibus repræsentendam solem et lunam, omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria; sic ne creatura, quam sui benignitas ad imaginem suam in hoc mundo creaverat, in erronea et mortifera traheretur pericula, providit ut apostolica et regia dignitate, per diversa regeretur officia ».

pas entraîné l'homme vers le péché. Mais le désordre créé par cette chute les avait rendues nécessaires. Nées du désordre elles se justifiaient en le limitant. L'avarice est à l'origine de la propriété, mais celle-ci limite la cupidité qui lui a donné naissance et mérite ainsi de prendre place au rang des principes naturels. Ainsi de l'autorité politique, la violence est à son origine, mais elle est le seul remède pour empêcher le règne de la violence et c'est par là qu'elle est divine[1]. La doctrine a ainsi un double aspect, selon que l'on insiste sur l'origine coupable de l'autorité, ou sur la bienfaisance de son exercice. La pensée médiévale reflète ce double sens de la doctrine augustinienne. De là les expressions en apparence contraires que l'on trouve sous la plume de Grégoire VII, les apostrophes contre les « grandes briganderies » succédant aux développements sur le caractère divin de l'autorité séculière. On trouve des oppositions semblables sous la plume de presque tous les défenseurs du Sacerdoce[2].

Quelques-uns donnaient à l'opposé un sens nouveau à la pensée augustinienne en invoquant l'exemple de Saint Grégoire le Grand. Le grand pape avait poussé si loin le respect de l'autorité séculière qu'il lui avait semblé que l'on devait se plier à sa domination, même si ses ordres étaient injustes. Tout pouvoir venait de Dieu, « de sa bonté ou de son courroux ». Ce sont les propres termes de Atto de Vercelli[3], l'un des défenseurs les plus acharnés de la Papauté. On pourrait citer d'autres noms du côté guelfe. Ils sont pourtant l'exception. La majorité des auteurs combattent cette thèse et protestent que l'on donne à l'acte de sainteté du grand

[1] Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. III, p. 2 et t. I.

[2] Voir notamment JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, VIII, c. XVII : « Essent etiam sicut magnus pater testis est Augustinus, ita regna quieta et amica pace gaudentia, sicut in composita civitate diversæ familiæ, aut in eadem familia diversæ personæ... aut forte quod credibilius est, omnino regna non essent, quæ sicut ab antiquis licet historiis, iniquitas per se aut præsumpsit aut extorsit a Domino ». MIGNE, *Patrologiæ cursus completus*, t. 199, p. 778.

[3] CARLYLE, *op. cit.*, t. III, p. 100.

Pape du VII[e] siècle une portée doctrinale qu'il ne pouvait avoir. Selon Saint Augustin lui-même, la bienfaisance de l'autorité n'était-elle pas le seul fondement de sa légitimité? Saint Ambroise et Saint Isidore l'avaient exprimé en termes plus clairs encore: « Le gouvernement n'était une institution divine que dans la mesure où il incarnait les principes de la justice et l'autorité du droit »[1]. Ce fut cette dernière doctrine qui rallia la majorité des esprits. Elle constitue la « pensée normale » des premiers siècles du moyen âge. Le IX[e] siècle y était resté fidèle. La littérature postérieure est toute entière acquise à cette idée. Il n'est pas besoin de rappeler les protestations des Saxons révoltés contre l'autorité d'Henri IV, il suffit de citer au hasard des théoriciens plus désintéressés. Berthold de Constance (1077), qui reprend les paroles d'Hincmar au concile de Paris de 829: « *Rex eris si recte facis, si non facis non eris* »[2]. Hernard d'Halberstadt qui, pour critiquer la doctrine d'obéissance passive, emploie les termes mêmes dont se servira le monarchomaque catholique Jean Boucher à la fin du XVI[e] siècle: « C'est à toi et à tes semblables, écrit-il à l'évêque de Naumburg Waltram, que songeait prophétiquement l'apôtre lorsqu'il disait qu'il naîtrait dans l'Eglise des hérétiques qui donneraient le mal pour le bien, et le bien pour le mal, qui confondraient la lumière et les ténèbres, et qui d'une parole de vérité feraient une occasion d'erreur: il a dit: « Il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu ». Mais tu amputes arbitrairement sa pensée en oubliant la suite: « Celles qui existent sont créées dans l'ordre par Dieu ». Donne-moi donc une puissance d'ordre et nous ne résisterons pas, au contraire nous lui rendrons immédiatement les mains »[3]. C'est la même doctrine que l'on retrouve dans Manegold de Lautenbach et dans le Polycraticus de Jean de Salisbury qui poussait si loin l'antithèse

[1] CARLYLE, *op. cit.*, t. III, p. 116.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] *Ibid.*, p. 134. « Da igitur potestatem ordinatam et non resistimus, immo debimus illico manus ».

entre le bon et le mauvais prince: « *Imago deitatis princeps amandus, venerandus est et colendus; Tirannus pravitatis imago plerumque etiam occidendus* »[1].

Cette dernière conclusion est spéciale à cet auteur. Mais le fond de la doctrine est l'âme de la pensée catholique. Elle trouvait son expression définitive dans les œuvres des canonistes. Nous nous bornerons à citer encore un texte de Rufin: « Dieu permet l'existence de la puissance mauvaise, dans ce sens on peut dire que son origine est divine. Mais le péché ne vient pas de Dieu pour autant qu'il lui permet de naître. Créateur du principe d'une institution, Dieu n'approuve pas les abus que l'on en fait... Ainsi, puisqu'il s'agit ici de l'autorité séculière, retenons que les deux colonnes d'une puissance bienfaisante doivent être la légitimité de son institution et la justice de son exercice, sans elles aucune puissance ne peut être approuvée »[2].

Telle s'affirme la doctrine traditionnelle de l'Eglise au début du XIII[e] siècle.

Si nous nous tournons vers les partisans de l'empereur nous voyons qu'ils se contentent le plus généralement de proclamer l'origine divine immédiate de l'autorité séculière. Henri IV était bien près d'accuser Grégoire VII d'hérésie pour ne pas comprendre dans le même sens que lui le précepte apostolique: « *Omnis potestas a Deo* ». « Moi, disait-il, qui d'après la tradition des saints Pères ne dois de compte qu'à Dieu seul... »[3] et ses défenseurs l'appuyaient. Grégoire de Cattino tenait pour très certain, que d'après le témoignage de tous les saints, prophètes, apôtres et autres fidèles orthodoxes, personne n'avait jamais osé, ni prétendu condamner ou déposer un empereur ou un roi, quelque injuste, quelque

[1] Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VIII, c. 17, dans Migne, *op. cit.*, t. 199, p. 778.

[2] Rufin, *Summa Decret.*, c. XXIII, q. 1, c. 4.

[3] Carlyle, *op. cit.*, t. III, p. 119. « Me quoque... quem sanctorum patrum traditio soli Deo judicandum docuit, nec pro alio crimine, nisi a fide, quod absit, exorbitaverim, deponendum asserunt ».

impie, quelque hérétique que fût sa puissance. Les puissances sont créées par Dieu et qui entreprend de les condamner ou de leur résister se révolte contre l'ordonnance même de Dieu[1]. « La puissance peut être mauvaise, personne n'a le droit de la condamner ». « Seigneur, disait Walther de la Vogelweide à Henri VI, vous possédez la terre et Dieu est le maître des cieux, vous êtes son vicaire »[2]. Il faut se souvenir de ces formules Gibelines, nous les retrouverons bientôt sous d'autres plumes.

La thèse des impérialistes trouvait une confirmation indirecte dans les travaux des glossateurs. Ceux-ci avaient retrouvé dans le Code la théorie de la souveraineté du peuple romain, et ils s'accordaient tous à reconnaître que la volonté populaire était la seule origine légitime du pouvoir. Les empereurs romains eux-mêmes jusqu'à Justinien n'avaient jamais manqué de reconnaître cette théorie pour la seule exacte. Elle affermissait leur pouvoir puisque le peuple avait abdiqué entre leurs mains et qu'ils se trouvaient ainsi incarner toute la majesté publique. C'était aussi dans ce sens que les glossateurs entendaient l'exercice de la Souveraineté populaire. « De nos jours, dit Irnerius, la puissance a été transférée entre les mains de l'empereur ». Placentinus insiste: « En transmettant ses pouvoirs, le peuple ne s'est réservé aucune puissance publique », et Roger confirme: « La puissance que possédait autrefois le peuple ou celui à qui il la concédait, n'appartient maintenant qu'à l'empereur ou à ses mandataires »[3]. Ainsi comprise, la doctrine de la Souveraineté populaire ne pouvait que servir les vues du pouvoir impérial. L'autorité du peuple romain conjointe à l'ordonnance divine étaient pour les empereurs des titres absolus qu'ils étaient peu disposés à laisser tomber en déshérence.

Pour être complet, (autant que ce bref résumé permet

[1] Id., eod. loc., p. 123.
[2] LUCHAIRE, *Innocent III*, t. III, p. 10.
[3] CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 60-61.

de l'être), il faut pourtant noter que dès la fin du XI[e] siècle la doctrine de la souveraineté populaire prenait sous d'autres plumes un sens beaucoup plus étendu. Nous pensons à Manegold de Lautenbach. Nous avons déjà trouvé le nom de cet auteur parmi les écrivains de tendance guelfe. Son point de vue essentiel est en effet que le pouvoir n'est légitime qu'autant qu'il répond à l'objet pour lequel il est créé. Mais, pour rendre plus sensible le fait, il imagine un contrat de souveraineté entre gouvernants et gouvernés. Le serment de fidélité est prêté sous condition. Le peuple « n'élève un roi au-dessus de lui » que pour un exercice bienfaisant du pouvoir. Si la conduite du prince viole ses obligations essentielles, le « pacte » est rompu et les sujets sont déliés du serment de fidélité[1].

*
* *

Nous avons ainsi parcouru le cycle des principales doctrines politiques qui ocupaient la pensée médiévale à la veille de la renaissance aristotelienne. Les deux influences maîtresses restent le droit romain et la tradition patristique. C'est autour de celle-ci que se noue la controverse soulevée par la question des Investitures. Il est peu fait appel aux philosophes antiques. Des esprits aussi cultivés que Jean de Salisbury, dont les œuvres révèlent un humanisme très profond et très séduisant, empruntent presque toutes leurs conceptions politiques à la tradition augustinienne.

Au cours du XIII[e] siècle la spéculation philosophique va prendre une orientation assez nouvelle. C'est le moment où

[1] Manegold de Lautenbach, *Ad Gebehardum*, publié dans les *Monumenta Germaniæ: Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. I, p. 301 et s. « Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendæ tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. At qui cum ille, qui pro cœrcendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos conterere, tyrannidem quem debuit propulsare, in subjectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a

les traductions arabes des œuvres d'Aristote sont à leur tour traduites en latin, et tous les esprits cultivés y vont renouveler leurs science. Ce n'est pas dire que le ralliement ait été immédiat et unanime. L'œuvre d'Aristote parvenait à l'Occident plus ou moins déformée par son commentateur arabe Averroës, et au premier examen elle parut suspecte et sentant l'hérésie. Cette hostilité ne désarma même pas contre les premiers essais du Thomisme et l'on crut un moment devoir unir dans la même réprobation les doctrines averroïstes d'un Siger de Brabant et la synthèse aristotelicienne de Saint Thomas[1]. Avec le recul du temps les esprits sentirent plus nettement la différence; on comprit que le maître ne devait pas être condamné pour les erreurs du disciple, et qu'il était dangereux de priver la vérité chrétienne de l'appui précieux que lui apportait Aristote, sous le prétexte que ses œuvres inspiraient un système assez difficilement conciliable avec le dogme quand il ne lui était pas ouvertement hostile. Ces hésitations sont à retenir. L'apparition en Occident des œuvres non encore connues d'Aristote fut le signal d'une renaissance rationaliste, mais elle prit immédiatement une double orientation, les uns avec Albert le Grand et Saint Thomas s'efforçant de réaliser la synthèse entre la vérité rationnelle retrouvée et la tradition augustinienne, les autres acceptant avec Averroës l'idée d'une opposition radicale entre les données de la raison et de la foi et poursuivant le commentaire d'Aristote sur un plan strictement positif et humain.

Cette double tendance ne pouvait manquer d'être sensible dans la spéculation politique. Saint Thomas est le maître incontesté de la première orientation; Marsile de Padoue, collaborateur de l'averroïste Jean de Jaudun, représente au contraire assez exactement la seconde.

concessa dignitate cadere, populum ab ejus dominio et subjectione liberum existere, cum pactum, pro quo constitus esset, constet illum prius irripuisse... ».

[1] Cf. Gilson, *La Philosophie au Moyen âge*, Paris, 1922, t. II, ch. I et II.

*
* *

Avant de montrer ce qui les sépare, notons d'abord les idées qui les unissent. A l'autorité d'Aristote la Politique dût de ne pas s'attarder au problème insoluble des origines. La société était un produit naturel, à quoi bon discuter des causes qui l'avaient fait naître? Autant eût valu chercher l'origine du premier essaim d'abeilles. Comme elles, les hommes ne pouvaient vivre qu'en société et cette attirance naturelle expliquait du même coup l'organisation politique: « *Homo naturaliter est animal politicum et sociale* »[1]. Ægidius Colonna, contemporain de Saint Thomas, enseigne qu' « un instinct naturel pousse l'homme à créer les cités »[2]. Même doctrine dans Engelbert de Volkersdorf qui écrit à la même époque. Marsile de Padoue à son tour commentait le texte d'Aristote: « La nature a mis chez tous les hommes une force qui les pousse à créer la communauté et la cité »[3]. Et Saint Thomas: « *Homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod in societate vivat* »[4]. S'il est naturel à l'homme de vivre en société, il faut une autorité pour le diriger[5]. Née de la nature et nourrie dans son sein, la société civile s'était développée par des moyens naturels et avait franchi les étapes successives de son évolution[6]. Toute discussion à ce sujet était stérile.

Le problème se trouvait ainsi posé sur un plan strictement

[1] *Sum. th.*, Ia, IIæ, qu. 72, art. 4.

[2] « Sciendum est quod civitas sit aliquo modo quid naturale, eo quod naturalem habemus impetum ad civitatem constituendam, non tamen efficitur nec perficitur civitas nisi ex opera et industria hominum ». Cf. GIERKE, *Johannes Althusius*, p. 95.

[3] MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, Dict. Ia, Cap. XIII, dans GOLDAST, *Monarchia s. Romani imperii*, 1612, t. III, p. 171.

[4] ST THOMAS, *Summa contra Gentiles*, III, 85. Cf. SCHILLING, *op. cit.*, p. 65.

[5] *Sum. th.*, Ia, IIæ, qu. 96, art. 4.

[6] GRÉGOIRE DE TOULOUSE, I, c. 2. Cf. GIERKE, *Johannes Althusius*, p. 94.

naturel et humain. La science politique devenait un objet de philosophie rationnelle. Etait-ce à dire qu'il fallait l'isoler jalousement de toute influence théologique. C'était le problème de l'accord de la philosophie et de la théologie, un de ceux dont la solution séparait le Thomisme de l'Averroïsme. Saint Thomas distingue les deux domaines pour réserver à chacun d'eux les recherches et les méthodes qui lui sont propres, mais il n'en pense pas moins que le but du philosophe croyant doit être d'accorder les conclusions de sa raison aux données de sa foi: « Il faut remonter par la raison vers la révélation et redescendre de la révélation vers la raison »[1]. L'Averroïsme au contraire prétend poursuivre son œuvre philosophique en toute indépendance. S'il aboutit à une contradiction, le croyant s'inclinera seulement devant l'incompréhensible, mais le philosophe ne pourra revenir sur une démonstration contraignante. Cette dualité de méthode explique en grande partie, même dans un sujet philosophiquement aussi modeste que celui qui nous occupe, la divergence des deux principales doctrines nées de la renaissance aristotelicienne.

*
* *

Suivons d'abord la pensée de Saint Thomas. L'élément constitutif de l'Etat est, nous l'avons vu, l'instinct naturel qui pousse les hommes à vivre en société. Mais cette idée est incomplète, car elle évoque seulement une force aveugle semblable à celle qui groupe les oiseaux migrateurs. La nature de l'homme requiert une autre qualité. Libre et raisonnable, l'homme n'est pas un simple jouet des forces naturelles. Dans la constitution de l'Etat une part est réservée à sa liberté. « *Civitates sunt institutæ humana industria* »[2]. A l'origine des cités il y a donc dans une certaine mesure un

[1] Cf. Gilson, *op. cit.*, t. II, p. 17.
[2] St Thomas, *In Pol.*, 1, 2, lectio 1.

accord de volontés. Saint Thomas le reconnaît en adoptant après Saint Augustin la définition de Cicéron: « *Cœtus juris consensu et utilitatis communione sociatus* », et il parle ailleurs d'une « sorte de pacte » (*quasi quoddam pactum*)[1].

Mais s'il reconnaît cette vérité d'expérience, ce n'est pas pour ramener l'unité étatique à la somme des membres qui la composent. D'emblée il dégage l'élément universel qui postule cet accord: la Raison. L'Etat n'est pas une pure convention, il est le prolongement rationnel de la personne humaine, parce qu'il peut seul permettre à cette personne d'obtenir son plein développement vital. Comme le disait déjà Lactance, l'Etat est une nécessité: « *humanitatis ipsius causa* »[2]. Pour fuir la société, il faut être une bête brute ou un saint[3]. L'élément constitutif de l'Etat est donc en définitive cette nécessité rationnelle, qui fait que l'on ne peut concevoir l'humanité sans société organisée. Et c'est par là aussi que l'autorité se justifie: « La multitude tend par elle-même à une foule de buts, il lui faut un chef pour la réduire à l'unité »[4].

En définissant ainsi l'origine des cités, Saint Thomas indique l'idée maîtresse de sa « politique ». L'Etat ne doit pas être étudié en fonction des contingences qui sont à son origine (consentement populaire, conquête, hérédité), mais en fonction de la fin qu'il poursuit[5]. L'objet de l'Etat doit être défini au tout premier plan si l'on veut comprendre le principe de sa légitimité.

Cette idée permet d'abord de mesurer la distance qui sépare l'Etat de toutes les manifestations de la vie individuelle. Sans doute l'Etat prend sa source, si l'on veut, dans

[1] O. SCHILLING, *op. cit.*, p. 77.
[2] *Ibid*, p. 69.
[3] *Sum. th.*, IIª, IIæ, qu. 188, art. 8, ad. 5.
[4] *Ibid.*, Iª, IIæ, qu. 96, art. 4.
[5] Voir à ce sujet STEINBUCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, Münster, 1912 (Collection BAEUMKER, Bd. XI, heft I).

les aspirations naturelles des individus. Mais c'est dans la mesure même où elles présentent un caractère universel. Au centre des efforts convergents des hommes, l'Etat représente la somme des moyens naturels offerts à tous pour la réalisation du Bien. Il vise le Bien « commun », l'utilité « publique », le bien-être « général ». Au-dessus des volontés changeantes des individus son objet est transcendant, parce qu'il incarne les principes universels de la volonté et de la raison humaine. Le Bien commun se confond avec le Bien des individus dans la mesure où ceux-ci obéissent aux mêmes principes qui légitiment la société civile. Mais il contredit souvent le bien particulier des individus. « Car en tout genre ce qui domine est le principe des autres choses et on dit que les autres choses se rapportent à lui »[1]. La règle des sociétés humaines doit donc être la subordination de la partie au Tout.

Si nous remontons de l'imparfait vers le parfait, nous constatons que la première cause des sociétés est une nécessité vitale: l'homme demande à l'Etat la sécurité et la satisfaction de ses besoins matériels[2] (*propter securitatem et sufficientiam vitæ*). Et c'est la première fin de l'Etat. L'homme ensuite est naturellement porté à se conformer aux préceptes de la droite raison, il demande l'Ordre et la Justice, et nous avons ainsi défini le second but de l'Etat. Plus haut nous trouverons les fonctions morales de l'Etat, domaine délicat, car il n'y a pas moins de danger à isoler l'Etat de la morale, qu'à les unir trop étroitement. Saint Thomas se montre aussi particulièrement prudent. Si la vertu parfaite est le sommet du Bien, l'Etat existe en

[1] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 90, art. 2: « Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum unus autem homo est pars communitatis perfectæ, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem ». Ainsi Saint Thomas donne asile à la belle doctrine aristotelicienne de la prééminence du tout sur la partie: « καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις, ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν, ἔστι. Τὸ γὰρ ὅλον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους . . . » *Pol.*, I, c. 2.

[2] *Sum. th.*, IIª, IIæ, qu. 140, art. 1. « Leges humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona ». Cf. SCHILLING, *op. cit.*, p. 59.

fonction d'une multitude dont la majorité est fort éloignée d'une pareille perfection[1]; aussi l'Etat ne punit-il que les fautes morales les plus grossières, celles pour lesquelles la majorité de ses membres éprouve une instinctive répulsion, ou encore celles qui par leurs conséquences contredisent l'existence même de la Société. Enfin, la personne humaine a un autre but aussi : la conquête du Souverain Bien supra-terrestre. L'Etat ne doit pas non plus y rester indifférent. Mais son rôle doit être en ce domaine plutôt négatif. Il doit donner à ceux de ses membres qui visent à cette suprême perfection la facilité de le faire dans la paix et la tranquillité, « *facultas contemplandi veritatem* »[2].

Telles sont les fins de l'Etat, elles nous montrent l'union étroite qui existe entre la notion d'Etat, et la notion de Droit. L'Etat est essentiellement la « création de l'ordre »[3]. Et nous savons que la loi est la « mise en ordre de la cité ». L'Etat et le droit positif sont donc deux notions jumelles, deux frères siamois qui ont vu la lumière le même jour et cesseraient d'exister si on les séparait. Voulez-vous définir la loi? Vous devez supposer que l'Etat existe[4]. Cherchez-vous la base de l'Etat? L'idée de loi se présente naturellement à votre esprit[5]. La loi demande à l'Etat sa force coactive[6]

[1] *Sum. th.*, IIª, IIæ, qu. 96, art. 2. Cf. SCHILLING, *op. cit.*, p. 62-63. Voir également *De Regimine principum*, I, c. 14 et 15. « Videtur ultimus finis esse multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanæ finis ».

[2] OTTO SCHILLING, *op. cit.*, p. 59.

[3] S. THOMAS, *In Pol.*, 3, 6, lectio 5. « Et hoc ideo, quia impositio ordinis in civitate consistit in eo, qui dominatur civitati et talis impositio ordinis est ipsa respublica... ».

[4] Dans la définition que Saint Thomas donne de la loi l'Etat apparaît « ab eo qui curam communitatis habet promulgata ». *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 90, art. 4.

[5] *Sum. th.*, IIª, IIæ, qu. 42, art. 2. « Unitatem juris et communitatis utilitatis ».

[6] *Ibid.*, qu. 67.

et le Prince serait un brigand s'il n'était pas une loi vivante[1]. L'Etat est donc une « unité de Droit », une « unité de Bien Public ».

Cela nous amène à conclure que le gouvernement est « légitime » dans la mesure où il remplit les fins objectives de l'Etat, car c'est dans cette mesure aussi que son objet concorde avec la matière même du Droit.

Pour le reste, la forme de gouvernement n'est aucunement nécessaire. On oppose, il est vrai, quelques textes où Saint Thomas semble poser le principe de la souveraineté populaire[2]. « La loi, dit Saint Thomas, se rapporte en soi, premièrement et principalement, au Bien général. Or, c'est à la multitude toute entière ou à celui qui la représente (*vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis*) qu'il appartient d'ordonner une chose au Bien général. C'est pourquoi il n'appartient qu'à la multitude ou à la personne publique qui est chargée de ses intérêts (*quæ totius multitudinis curam habet*) de faire des lois, parce qu'en toute chose c'est à celui qui est maître de la fin qu'il appartient d'ordonner les choses à cette fin »[3]. Mais il ne faut pas détacher cette citation du contexte. Saint Thomas se demande s'il appartient à chaque individu de faire la loi, et il répond naturellement par la négative en reprenant une idée que l'on trouvait déjà chez le Glossateur Bulgarus[4]. Si l'on compare les deux textes, on voit combien Saint Thomas s'éloigne au contraire de la conception du romaniste sur le droit formel du peuple à l'exercice du Pouvoir. Bulgarus disait : « *Non enim competit singulis quod permissum est tantum universitati vel ei qui* « obtinet » *vicem universitatis id est Populi* ». Saint Thomas

[1] *Ibid.*, qu. 69, art. 4. « Si condemnatur aliquid injuste... tale judicium simile est violentiæ latronum ».

[2] Cf. ZEILLER, *L'idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910.

[3] *Sum. th.*, Iª, IIæ, qu. 90, art. 3.

[4] Ci-dessus p. 16, note 1.

parle seulement de celui qui gouverne à la place du peuple (*vel alicujus* « gerentis » *vicem totius multitudinis*) et même plus loin de celui qui a la *charge* de la multitude. L'idée essentielle est donc pour lui le caractère public de la magistrature, et non pas son origine représentative qui importe peu[1]. Aussi dans la définition générale de la loi Saint Thomas parle seulement de celui qui a la *charge* du pouvoir (*ab eo qui curam multitudinis habet promulgata*).

Il faut donc renoncer à voir dans le peuple le sujet nécessaire du pouvoir. En réalité Saint Thomas se rallie à la pensée d'Aristote. La vertu seule désigne le sujet du pouvoir. Le pouvoir appartient à celui qui est le plus capable de l'exercer[2]. C'est là un principe évident de Justice distributive. Ce peut être un roi, une aristocratie, ce peut être une assemblée populaire, ou de préférence un harmonieux accord des trois régimes[3]. Mais aucun d'eux ne peut

[1] On invoque également l'art. 3 de la question 97: « Utrum consuetudo possit obtinere vim legis ». La réponse de Saint Thomas indique clairement que selon lui la souveraineté du peuple peut exister mais qu'elle n'est nullement de nécessité: « Ad tertium dicendum quod multitudo in qua consuetudo introducitur duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis qui non habet potestatem condendi legem, *nisi in quantum gerit personam multitudinis* ». Mais Saint Thomas ajoute: « Si vero multitudo non habet liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudinis legem imponere, ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit ».

[2] S. Thomas, *Quodlibet,* VIII, 94, art. 6 et art. 7 et *In Pol.,* I, lect. 6: « Melius est principari quod melius est et studiosius ». *Summa contra Gentiles,* III, c. 78, 3: « Illi homines qui excedunt in virtute operativa opportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt... In regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus præeminentiam aliquis præest ». Cf. Zeiller, *L'idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1910, p. 22, et Otto Schilling, *op. cit.,* p. 91-101.

[3] *Sum. th.,* Iª, IIæ, qu. 105. Voir Montagne, *La Pensée de Saint*

prétendre à des droits imprescriptibles sur le pouvoir. Il en est ainsi notamment du peuple: « Si un peuple est parfaitement tranquille, qu'il soit sérieux et tout dévoué au bien public, on a raison de porter une loi qui lui permette d'élire lui-même les magistrats qui veillent à l'administration de l'Etat. Mais si ce même peuple se déprave insensiblement, que son suffrage devienne vénal, et qu'il confie le pouvoir à des scélérats ou à des brigands, il est juste qu'on lui enlève le pouvoir de disposer des dignités et qu'on le remette à quelque homme de bien »[1].

Que l'on examine le sujet, ou l'origine de la souveraineté, l'idée fondamentale, le principe constitutif de l'Etat apparaît essentiellement dans son objet. M. Zeiller donne la conclusion exacte de la théorie thomiste lorsqu'il dit: « Le fondement de la Souveraineté ce sont les exigences du Bien public »[2].

C'est aussi là qu'elle trouve ses limites. Dès que l'Etat s'écarte du Bien, dès que ses lois contreviennent aux préceptes du droit naturel, il perd toute base juridique. « L'empereur ne peut faire que des choses conformes à l'intérêt public ». Tout ce qu'il ordonne au delà est absolument nul. Aussi les trois formes de gouvernement que Saint Thomas énumérait plus haut en reprenant la division d'Aristote peuvent en se déformant perdre toute légitimité. La monarchie peut dégénérer en tyrannie, l'Aristocratie en Oligarchie, la « Timocratie » en « Démocratie »[3]. On résume généralement ces déformations dans le concept de la tyrannie, car, de même que la monarchie est la meilleure des constitutions, sa déformation est la plus dangereuse des formes dégénérées (*optimo oppo-*

Thomas sur les diverses formes du gouvernement, dans la *Revue thomiste,* 1900-1901-1902.

[1] *Sum. th.,* Iª, IIæ, qu. 97, art. 3.

[2] ZEILLER, *op. cit.,* p. 22.

[3] Dans la « Timocratie » le pouvoir appartient au courage militaire. Pour définir la forme dégénérée on emploie tantôt le mot « Démocratie », tantôt celui de « Ochlocratie » plus proche du concept de « Démagogie ».

nitur pessimum)[1]. Aussi Saint Thomas reconnaît-il au peuple le droit de résister par la force aux mesures tyranniques dont il est l'objet. Si le prince agit en tyran sa puissance n'a plus de fondement moral et juridique. Contre lui, la révolte des sujets n'est plus blâmable. L'on ne doit condamner que ceux qui se soulèvent contre la Justice et le Bien, et dans ce sens le tyran, les oligarques, les démagogues sont les véritables séditieux. Que des forces neuves, soucieuses de restaurer le bien public, s'élèvent contre la tyrannie, c'est en ces forces qu'il conviendra de voir la véritable incarnation de l'Etat: « La révolte contre la tyrannie n'a pas le caractère d'une sédition, à moins que sa mauvaise organisation ne doive entraîner plus de mal pour la communauté que le maintien du régime tyrannique. Mais le véritable séditieux est le tyran qui maintient soigneusement les discordes et les dissensions dans son peuple pour pouvoir gouverner à son aise »[2].

Le Bien public est pour Saint Thomas le premier et le dernier mot de la théorie de l'Etat, il est l'origine, le fondement, la matière et la limite de la puissance publique. L'Etat a une légitimité d'objet, le Bien seul est souverain[3].

Nous avons tenu à exposer la doctrine de Saint Thomas sans abandonner le domaine purement rationnel, il va de soi que les données de la révélation ne peuvent que la confirmer et l'éclairer. Le texte de Saint Paul: « *omnis potestas a Deo* » est clair pour Saint Thomas, qui adopte définitivement la thèse des Pères de l'Eglise: de Saint Ambroise, de Saint Isidore, de Tertulien et de Saint Augustin. L'Etat trouve sa cause en Dieu dans les mêmes conditions que la loi promulguée par ses soins. C'est dans la mesure où il concourt au Bien qu'il vient de Dieu. L'autorité est nécessaire au Bien, elle vient donc de la loi éternelle. Sa forme idéale, celle qu'elle aurait prise dans l'état d'innocence, est la « domination

[1] Cf. Otto Schilling, *op. cit.*, p. 107.
[2] *Sum. th.*, II^a, II^{ae}, qu. 42, art. 2.
[3] *Sum. th.*, II^a, II^{ae}, qu. 104: « Principibus sæcularibus in tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo justitiæ requirit... ».

qui convient à un homme libre et qui a pour objet de diriger l'homme dans son propre intérêt ou dans l'intérêt général »[1]. Après la chute elle est devenue une puissance de contrainte qui s'impose par le glaive, mais elle garde pourtant le reflet de son origine divine. Bien plus, au moment même où elle oublie le plus gravement ses devoirs, elle ne peut renier son origine: « Dans une loi inique elle-même, dit Saint Thomas, il y a quelque chose qui a de l'analogie avec la loi véritable quand on la considère par rapport à l'autorité de celui qui l'a faite... elle est l'ordre d'un chef qui commande à ses sujets... et à ce titre elle découle encore de la loi éternelle »[2].

L'autorité est donc bonne en soi[3], mais elle n'est pas toujours légitime. De même que la loi positive n'appartient au droit que dans la mesure où elle réalise le Bien commun, de même l'Etat ne peut prendre une valeur juridique que s'il assure la stabilité de l'ordre, dans l'obéissance aux préceptes éternels de la Loi. C'est dans l'accord objectif entre l'activité de l'Etat et le Bien qu'est le principe et la fin de toute souveraineté, le signe de son origine divine.

*
* *

Au rebours, Marsile de Padoue ne s'attarde pas à interpréter la tradition apostolique, il admet que d'après la tradition des Pères, tout pouvoir provient indirectement de Dieu, il signale même que dans certains cas comme pour Israël, le pouvoir a été d'institution divine. Ce sont là, dit-il, des faits indémontrables auxquels le philosophe n'a pas à s'attarder. L'essentiel est de chercher l'origine humaine du pouvoir.

[1] *Sum. th.*, I^a, II^{ae}, qu. 96, art. 4.
[2] *Ibid.*, qu. 93, art. 3 et qu. 92, art. 1.
[3] S. Thomas, *In Sentent.*, II, dist. 44, qu. 91, art. 2 et 3. « Modus autem, seu forma prælationis in omnibus bonus est; consistit enim in quodam ordine alterius tanquam regentis et alterius tanquam subjacentis. Et quia judicium de se simpliciter dandum est ex consideratione ejus quod est formale in ipsa, ideo simpliciter dicendum est, omnes prælationes à Deo esse... ».

Aussi bien si le pouvoir vient de la raison humaine, il trouve en Dieu sa cause première (*causa remota*)[1]. Sans s'attarder à ce sujet, Marsile va donc demander à Aristote de lui enseigner l'origine, l'objet et le sujet de la souveraineté.

Il part du même principe que Saint Thomas. L'origine de l'Etat est dans l'instinct naturel qui pousse les hommes à vivre en société. Mais alors que Saint Thomas insiste sur le principe universel qui a présidé à la formation des cités : la Raison, Marsile de Padoue retient surtout le fait de l'adhésion à l'Etat de la *majorité* des hommes. S'il peut se trouver quelques membres de la cité qui ne désirent pas maintenir la vie sociale, la majorité est favorable à la vie politique (*valentior hominum multitudo vult politiam manere*)[2]. Et le nombre emporte le reste. Marsile de Padoue tient tellement à ce principe de l'origine formelle de la société politique, qu'il essaie de légitimer par là les usurpations de l'empire romain. Généralement on invoquait surtout les effets bienfaisants de la paix romaine, pour excuser les conquêtes plus ou moins légitimes. Marsile estime, lui, que « bien que le peuple romain ait exercé une certaine contrainte sur quelques méchants qui voulaient vivre d'une manière injuste, il n'a pourtant pas soumis par la force toutes les provinces ou la majorité d'icelles »[3]. L'euphémisme est charmant. A l'origine des cités il montre donc l'assentiment tacite de la majorité des hommes, et il est juste qu'il en soit ainsi ; car, selon Aristote, le Tout doit dominer la partie[4].

La notion de finalité passe donc au second plan. Marsile de Padoue parle encore du Bien commun comme du but de l'Etat, (il était difficile à un disciple d'Aristote de passer cette idée sous silence), mais il ne le distingue pas clairement du

[1] MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, Dist. I[a], Cap. IX, dans GOLDAST, *Monarchia s. Romani Imperii*, 1612, t. III, p. 154-312.

[2] Id., *ibid.*, cap. XII.

[3] Id., *Defensor Minor*, Cap. XII. Nous citons d'après l'édition récente donnée par C. BRAMPTON, Birmingham, 1922, p. 35-36.

[4] Id., *Defensor Pacis*, Cap. XIII, (GOLDAST, *op. cit.*, t. III, p. 172).

bien particulier des sujets; et surtout il conjoint toujours cette idée à celle du consentement populaire. « *Voco autem bene compositum genus cum Arist. Pol. cap. V, in quo dominans principatum ad commune conferens secundum voluntatem subditorum* »[1]. L'élément essentiel de la légitimité du pouvoir est donc « la volonté des sujets », leur « consentement ». L'Etat participe de la monarchie idéale « dans la mesure où la soumission des sujets est plus volontaire »[2].

Si ce principe est admis, il faut reconnaître qu'il y a un sujet nécessaire de la souveraineté et un seul: le peuple. C'est aussi la conclusion de Marsile de Padoue: « Nous dirons sous l'autorité d'Aristote, 3 Pol., Cap. 6, que le législateur, c'est-à-dire la cause efficiente, la cause première, la cause propre de la loi est et ne peut être que le peuple, c'est-à-dire l'universalité des citoyens, ou sa partie la plus notable (*aut ejus valentiorem partem*) »[3]. M. Valois croit que le sens de *valentior* reste assez « élastique » dans la pensée de Marsile de Padoue[4]. Cependant celui-ci a pris soin dans le même paragraphe de préciser sa pensée: « *Valentiorem inquam partem considerata quantitate in communitate illa super quam lex fertur* ». C'est donc à un système franchement majoritaire que se rallie Marsile de Padoue. Il développe ses arguments. Le peuple est seul capable de voir le bien général (*eo quod nemo sibi nocet scienter*), de plus la loi doit être portée par ceux qui ont à l'observer pour que son empire soit plus grand. « Et Marsile de Padoue énonce ce paradoxe étrange que les gens instruits n'ont pas d'avantage sur la multitude, vu que la multitude comprend les gens instruits avec ceux qui ne le sont pas[5]. Si donc il paraissait nécessaire de confier

[1] Id., *ibid.*, Cap. VIII (Goldast,, *op. cit.*, t. III, p. 166).
[2] Id., *ibid.*, Cap. IX. « Participat autem quilibet dictorum modorum tanto amplius de vero regali, quanto magis est ad subditos voluntarios... ». (Goldast, *op. cit.*, t. III, p. 167).
[3] Id., *ibid.*, Cap. XII (Goldast, *op. cit.*, t. III, p. 169).
[4] Noel Valois, *Jean de Jaudun et Marsile de Padoue*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, p. 575 et s.
[5] Id., *ibid.*, eod. loc.

la préparation des lois à quelques hommes versés dans la science du droit, il faudrait à tout le moins réserver à la multitude le droit d'approbation et d'amendement ».

La deuxième conséquence du système de Marsile est que le pouvoir ne peut être légitime que s'il procède de l'élection : « *electione sola præter alteram confirmationem datur auctoritas* »[1]. Et Marsile prend nettement le contre-pied d'Aristote en prétendant que la vertu ne peut suffire à légitimer le pouvoir : « C'est l'élection qui crée le prince, ce n'est ni sa science de lois, ni sa sagesse, ni sa vertu morale malgré que ce soit là autant de qualités du prince parfait »[2]. L'élection du roi, (car Marsile reste un monarchiste convaincu) ne désaisit pas le peuple. Il constitue toujours le pouvoir premier de l'Etat, le prince est seulement un agent d'exécution : « *secundariam vero quasi instrumentalem seu executivam partem* »[3]. Il doit s'en tenir aux lois portées par le peuple sous peine de se voir traduire en jugement devant lui. Le roi est un ministre responsable (*redditur principans mensurabilis*)[4]. Le peuple juge et condamne son commis. « *Et non corrigitur in quantum principans sed tanquam subditus transgressor legis...* »[5].

Telle est en substance la doctrine de Marsile de Padoue. La seule autorité à laquelle il se réfère continuellement, en fidèle disciple d'Averroës, est celle d'Aristote. Il a pourtant subi obscurément l'influence des gloses du droit romain. On en trouve surtout la preuve dans son *Defensor Minor,* où, par une contradiction amusante, il enseigne que l'empereur est maintenant le seul législateur légitime, car il est le délégué du peuple romain à qui toutes les provinces du monde avaient remis le pouvoir de faire des lois. Cette délégation doit porter effet jusqu'à ce que toutes les provinces de l'Empire ou la

[1] Marsile de Padoue, *Defensor Pacis,* Dist. I[a], Cap. XII. (Goldast, *op. cit.,* t. III, p. 169).
[2] Id., *ibid.,* Cap. XV. (Goldast, *op. cit.,* t. III, p. 175).
[3] Id., *ibid.,* eod. loc.
[4] Id., *ibid.,* Cap. XVIII. (Goldast, *op. cit.,* t. III, p. 180).
[5] Id., *ibid.,* eod. loc.

majorité de celles-ci la révoquent expressément[1]. Marsile de Padoue apparaît ainsi comme le premier de ces libérateurs tapageurs, qui n'invoquent les droits du peuple que pour mieux fonder l'absolutisme princier. Cette étude nous en montrera d'autres exemples.

*
* *

Ainsi, à l'aube du XIV[e] siècle, et après le grand mouvement né de la renaissance Aristotelicienne, deux doctrines sont en présence, invoquant toutes deux l'autorité du philosophe grec: l'une étudiant l'Etat en fonction de son objet et de sa matière et négligeant plus ou moins ses caractéristiques formelles, l'autre attribuant au contraire la prépondérance au point de vue formel et subjectif. L'une faisant tenir toute la légitimité du pouvoir dans la bienfaisance de son exercice, l'autre s'attachant surtout à rechercher dans le consentement populaire ses titres d'origine.

Ce fut la seconde qui triompha. Non pas, il est vrai, dans la forme radicale que lui avait donnée Marsile de Padoue. Cet auteur ne fit pas école. Mais la tendance générale de la philosophie scolastique après Saint Thomas n'en représente pas moins un abandon progressif des disciplines objectives du maître. Doit-on attribuer cette évolution au développement et à l'influence grandissante du droit romain? Doit-on incriminer plutôt le nominalisme et le semi-pelagianisme qu'il traînait avec lui? L'un et l'autre certainement. Mais il faut constater aussi que cette évolution est contemporaine des mouvements démocratiques qui se poursuivent au XIV[e] et au XV[e] siècle, et qui sont sensibles dans les révolutions de France, où par deux fois le peuple est maître de la rue, dans les troubles d'Angleterre et d'Italie, et surtout dans les luttes menées au sein même de l'Eglise pour assurer la prééminence du concile sur le pape.

[1] Id., *Defensor Minor*, Cap. XII (Ed. Brampton, p. 35).

L'opinion la plus généralement admise est que la communauté est le sujet nécessaire de la souveraineté. On la trouve déjà dans Duns Scot qui, dépassant Aristote, déclare que ce sont les hommes et non la nature, qui ont créé l'autorité sociale. On sait que ce philosophe n'était pas moins attaché au principe de la liberté morale de l'homme qu'à celui de la souveraineté absolue de Dieu. En faisant de l'Etat une pure convention, qui n'avait d'autre origine que la libre soumission des individus, il étendait le champ de l'activité humaine et dépouillait du même coup les autorités sociales d'un caractère qui usurpait sur Dieu[1].

Allmain, qui s'inspire d'Occam, donne à la théorie une forme plus satisfaisante[2]. Il pose d'abord en principe la souveraineté individuelle de l'homme, le « *dominium naturale* » qui appartient à l'homme par suite d'un don divin. Il ne s'attache pas à chercher l'origine de la communauté. Elle existe et du fait même de son existence elle est libre de disposer d'elle-même. Elle est son seul maître[3]. On ne se demande pas si l'exercice du pouvoir par le peuple est propre à assurer le Bien général. Cette notion passe en second plan. L'important est de respecter d'abord les droits que possède a priori la communauté. « Il faut supposer que la communauté possède de droit naturel une puissance qui lui permette de se défendre contre ceux qui sont un élément de perturbation »[4]. « *In communitate est illa potestas naturalis* »[5]. Et Allmain se réfère à Guillaume d'Occam: « *Dominium jurisdictionis*

[1] Cf. Bernard Landri, *La Philosophie de Duns Scot*, p. 233 et s. M. Landri constate de nouveau que cette théorie libérale aboutit à la reconnaissance de l'absolutisme.

[2] Allmain, *Quæstio resumptiva*, 1512, et *Libellus de Auctoritate Ecclesiæ*, dans Richer, *Vindiciæ doctrinæ Majorum scholæ parisiensis*, 1683, t. IV, p. 1-22 et p. 23-76.

[3] Id., *Libellus* (Richer, *op. cit.*, p. 25): « Communitas... naturalem habet potestatem se non solum in esse, verum etiam in esse pacifico conservandi... ».

[4] Id., *Quæstio resumptiva* (Richer, *op. cit.*, t. IV, p. 4).

[5] Id., *ibid.*, eod. loc.

principis est solum ministeriale in ordine ad communitatem »[1]. En effet, « cette autorité appartient a priori à la communauté... car le prince ne peut la tenir de lui-même, et nous savons qu'il ne la tient pas immédiatement de Dieu... On ne voit donc pas (si Dieu n'en est pas l'auteur) qui pourrait donner au prince son pouvoir si ce n'est la communauté »[2]. « *Lege naturali jus gladii concessum est Reipublicæ* ». Cela est si vrai que dans les cas exceptionnels où Dieu a désigné immédiatement le titulaire du pouvoir, par exemple Saül et David, il n'a pas manqué de le soumettre au jugement de la communauté[3]. Relevons cette réminiscence du contrat passé à Hébron entre David et les tribus d'Israël. Les monarchomaques protestants de la fin du XVI[e] siècle en feront leur profit.

Au reste il ne faut pas exagérer la divergence qui existe entre cette doctrine des derniers siècles du moyen âge et la tradition patristique qu'avait recueillie Saint Thomas. Le souci principal reste le même: montrer qu'il ne peut être question d'une obéissance inconditionnelle des sujets aux dominations séculières. Le pouvoir est une charge, un ministère, un office. Celui qui n'en remplit pas les obligations perd tout droit à l'obéissance. Le fond de la pensée reste donc identique. Ce qui change, c'est la forme sous laquelle on la présente. Tandis que les Pères de l'Eglise, et plus encore Saint Thomas, expliquaient les limites du pouvoir en insistant surtout sur le caractère strictement objectif de sa légitimité, les derniers scolastiques s'attachaient plutôt à montrer l'origine contractuelle du pouvoir et mettaient l'accent sur les droits formels et inaliénables de la communauté.

Glissement imperceptible, mais qui déjà libérait les notions juridiques de leur matière. On invoquait un contrat

[1] Id., *ibid.*, p. 5.
[2] Id., *Libellus*, p. 25.
[3] Id., *ibid.*, p. 26.

passé pour la sauvegarde du Bien Public. N'était-ce pas ouvrir la voie à d'autres esprits plus audacieux qui verraient dans le « contrat », dans le « consentement », la forme nécessaire de la vie publique, la source exclusive de toute légitimité ?

*
* *

C'est la théorie que nous trouvons en effet dans les œuvres séduisantes d'un des esprits les plus cultivés du XV[e] siècle, le cardinal Nicolas de Cues.

Le titre de l'ouvrage : « *De Concordantia Catholica* »[1] annonce l'idée maîtresse de la philosophie. L'accord des hommes, le consentement libre, la concordance universelle est le signe le plus patent de l'action bienfaisante de Dieu dans le monde. On le constate en voyant que l'Eglise attend pour définir ses dogmes qu'elle soit en mesure de constater « l'accord et le consentement unanime de tous ». « *Tunc ex spiritu sancto processisse creditur quoniam ipse est auctor pacis et concordiæ...* »[2].

Encore qu'elle soit un peu forcée, la thèse est exacte, mais Nicolas de Cues suit son idée et glisse insensiblement à l'erreur. L'Eglise voit dans l'acceptation unanime d'un principe par ses membres, un signe de vérité. Mais elle ne fait pas tenir toute la vérité dans ce signe. Or, c'est à quoi aboutit Nicolas de Cues. Il commence par proclamer que dans un concile ce n'est pas l'autorité du pape qui doit compter, mais le « consentement commun »[3]. La valeur des décrets ne vient pas de la qualité de la personne qui les promulgue (pape, chef du concile), mais du fait qu'ils expriment « la pensée concordante de l'Eglise » (*sed ex unico concordanti sensu vigorem habere*)[4].

[1] Nicolas de Cues, *Opera*, Basiliæ, 1565, p. 683 et s.
[2] Id., *De Concordantia Catholica*, II, 4, Ed. de Bâle, p. 714.
[3] Id., *ibid.*, II, 8, Ed. de Bâle, p. 722.
[4] Id., *ibid.*, eod. loc., Ed. de Bâle, p. 722.

Si l'essence d'une « constitution » légitime est d'être « acceptée de tous », aucun décret ne pourra entrer en vigueur s'il n'est « librement consenti ». « *Statutorum obligatorialis virtus requirit consensum per usum et acceptationem* »[1]. Refuser l'obéissance à un édit qui n'est pas « approuvé », ce n'est pas se rendre coupable d'une transgression de la loi : car un pareil édit n'a pas d'efficacité. Mais si la loi est « acceptée », celui qui la viole est coupable, parce qu'il a la ferme volonté de ne pas se soumettre à la *raison* de la loi « *quia voluntas ejus est non subjici rationi legis* »[2].

La « raison » de la loi, ce n'est pas le Bien qu'elle exprime, c'est le consentement de ceux à qui elle s'applique : « *Vigor legis ex concordantia subjectionali eorum qui per eam ligantur subsistit* »[3]. « Contre cette conclusion, insiste Nicolas de Cues, aucune prescription ne peut valoir, car elle participe de l'immutabilité du droit divin et naturel dont elle découle ».

Cela demande une explication au cours de laquelle Nicolas de Cues va prendre ouvertement le contre-pied de la doctrine aristotelicienne. Sans doute, dit-il, si la loi naturelle est connue de tous les hommes, il est également naturel que les plus sages et les plus instruits dirigent leurs semblables. « Mais cela ne vaut pas pour la loi coactive ou le jugement qui est rendu « *in invitum* ». Car de nature tous les hommes sont libres. Par conséquent toutes les dominations, qu'elles dérivent d'une loi écrite, ou de la loi vivante que constituent les princes, toutes les dominations, disons-nous, qui écartent les sujets du mal et dirigent leur liberté vers le bien par crainte des châtiments, naissent uniquement de la concordance et d'un consentement subjectif (*est a sola concordantia et consensu subjectivo*)[4]. Car si de nature tous les hommes sont égaux

[1] Id., *ibid.*, II, 9, Ed. de Bâle, p. 723.
[2] Id., *ibid.*, II, 11, Ed. de Bâle, p. 724.
[3] Id., *ibid.*, II, 12, Ed. de Bâle, p. 725-726.
[4] Id., *ibid.*, II, 14, Ed. de Bâle, p. 730.

en puissance (*æque potentes*), et ont la même liberté (*æque liberi*), un homme participant de la puissance commune et égale pour tous, ne peut obtenir une domination véritable, une puissance d'ordre, que de l'élection et du consentement des autres... »[1].

Nicolas de Cues peut conclure: « *Quod libertas electionis est radix per quam omnis ordinata potestas constituitur* »[2]. Cela vaut pour l'Eglise comme pour l'Etat. « La puissance de prééminence que possèdent les gouvernants prend toute entière sa racine dans le peuple... ». Dans l'Eglise cependant on veut bien reconnaître que le pouvoir vient en partie de Dieu. « Mais de même que dans l'âme les facultés motive et sensitive sont produites par la matière, et que la faculté rationnelle vient de Dieu, de même le sacerdoce doit à la communauté du peuple inférieur des fidèles sa puissance motive, végétative, sensitive, et reçoit de Dieu par les sacrements la puissance de l'âme raisonnable... »[3]. Pour l'Etat, il n'est pas besoin de notions si abstruses: « La puissance de l'empire se mesure à l'obéissance des sujets »[4]. « Si l'Empire n'est pas le produit de l'élection et de l'accord des sujets, l'empereur n'est pas souverain... ». « Car les puissances de paix ne peuvent être créées que par la soumission et le consentement volontaire des sujets ».

Et Nicolas de Cues, lyrique, célèbre la beauté des idées où la spéculation l'a conduit: « Le peuple est la source de toutes les puissances spirituelles et temporelles »[5].

La notion de finalité disparaît, l'objet de la puissance s'estompe, toute la philosophie politique se réduit à des notions formelles, où déjà s'annonce un individualisme que

[1] Id., *ibid.*, eod. loc.
[2] Id., *ibid.*, II, 19. Ed. de Bâle, p. 742.
[3] Id., *ibid.*, eod. loc.
[4] Id., *ibid.*, III, 6, Ed. de Bâle, p. 787.
[5] Id., *ibid.*, II, 19, Ed. de Bâle, p. 743: « Et pulchra est hæc speculatio quomodo in populo omnes potestates tam spirituales in potentia latent quam etiam temporales et corporales... ».

le monde ne devait connaître qu'après deux ou trois siècles.

L'individu est le centre de la vie juridique. Le contrat en est la forme nécessaire. Et pour compléter le cycle de ses erreurs, Nicolas de Cues oppose le droit à la force: « *omnis enim violentia juri obviat* »[1]. Non le droit ne s'oppose pas à la force; car la force est nécessaire à la vie du droit. Ce sont deux éléments différents qui doivent être juxtaposés. Supprimez la force, le droit n'est plus qu'une idée philosophique; supprimez le droit, les lois ne sont que des actes de spoliation. Comment Nicolas de Cues ne voit-il pas la contradiction qu'il y a à faire tenir dans le consentement, la raison d'une domination dont le caractère essentiel est selon ses propres termes, de s'exercer « *in invitum* ». Si la puissance publique oublie la raison objective de son existence pour demander à ses sujets un assentiment précaire et infirme, elle se condamne elle-même, et mérite vraiment la destitution que ne manquera pas d'entraîner le flot changeant des volontés populaires.

Le *De Concordantia Catholica* fut présenté par Nicolas de Cues au Concile de Bâle en 1439. La théorie que soutient le grand cardinal est un des deux ou trois systèmes originaux et homogènes que l'on trouve au cours du moyen âge. Elle nous permet de mesurer la force que les idées constitutionnelles avaient prise durant le XIV^e^ et le XV^e^ siècle. Il est curieux de constater que le principe de la souveraineté populaire, réveillé au XII^e^ siècle par les juristes dans le but évident de fortifier la domination de l'Etat, concourait maintenant à sa décomposition. Le travail patient des légistes aurait-il été poursuivi en vain?

[1] Id., *ibid.*, 4, Ed. de Bâle, p. 785.

III

En fait les théories aventureuses de Nicolas de Cues restaient une exception, et le mouvement général d'idées de la fin du moyen âge servait plutôt les desseins des légistes. Les doctrines favorables à la souveraineté populaire donnaient en effet aux nouveaux Etats en formation un fondement analogue à celui de l'Empire romain; un contrat du même ordre que la « *lex regia de imperio* ». Les doctrines abstraites permettaient ainsi de généraliser et d'assouplir les enseignements du Code pour fixer la théorie des nouvelles souverainetés. Par ailleurs, faire du peuple la source théorique du pouvoir c'était déjà réagir contre les abus de la patrimonialité des fonctions publiques, fruit de la féodalité. L'évolution doctrinale du moyen âge avait donc facilité les conquêtes des juristes qui depuis trois siècles s'appliquaient à regrouper les membres dispersés de la puissance publique, et à retrouver les trois attributs essentiels de la Souveraineté: unité, suprématie, exclusivité.

Par contre, la renaissance Aristotelicienne du XIII[e] siècle n'avait exercé aucune influence sur la politique positive.

Et pourtant, si l'on veut bien y regarder, dans cette lente évolution du monde politique, les idées d'Aristote étaient susceptibles d'apporter un concours autrement fécond et souple que les théories formelles du droit romain. Dans l'αὐταρχία de la cité, toute la souveraineté était incluse. En définissant les droits d'une « cellule » sociale, Aristote ouvrait la voie aux idées qui auraient permis de légitimer et de soutenir rationnellement les prétentions des nouveaux états qui se constituaient sur le cadavre de l'unité romaine. Mais les juristes ne virent pas le parti qu'ils pouvaient tirer

de la Politique du philosophe grec, et le souci qu'ils montrèrent de demander tous leurs principes au droit romain, retarda longtemps le développement de l'œuvre à laquelle ils s'étaient consacrés. Alors qu'Aristote présentait déjà, dans la forme pure de l'abstraction, tous les principes directeurs de la vie publique, ils s'obstinaient à ranimer les cendres romaines sans discerner toujours avec exactitude la part du nécessaire et du contingent dans les règles qu'ils exhumaient.

De là leur principale erreur, la confusion constante des deux notions d'universalité et de Souveraineté. L'Etat romain dont ils retrouvaient l'image avait été l'organisation unique, homogène et centralisée, contenant la vie publique toute entière de tout le monde civilisé[1], et ils pensaient qu'il était impossible d'imaginer un Etat vraiment souverain qui ne fût en même temps universel. Leurs doctrines ne valaient que pour le Saint-Empire. Lui seul pouvait prétendre aux droits absolus des anciens princes romains, lui seul pouvait revendiquer les attributs de la puissance des Césars.

Bien qu'elle coïncidât avec l'avènement au trône de Germanie de l'ambitieuse dynastie des Staufen[2], cette théorie n'était pas susceptible de jeter beaucoup de clarté sur la confusion politique qui avait suivi la dissolution de l'Empire Carolingien. Comment retrouver les traces de l'unité dans cette poussière de principautés, de royaumes, de villes et de bourgades. Les glossateurs pouvaient sans doute distribuer arbitrairement les nouvelles unités politiques dans le cadre du droit provincial et municipal de Justinien, en leur donnant la physionomie juridique des diocèses, préfectures, provinces et cités de l'ancienne administration romaine[3]. C'était là jeu d'enfant.

[1] Cf. GIERKE, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III, p. 135 et s.

[2] PAUL FOURNIER, *La Monarchia de Dante et l'opinion française* (Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri. Bulletin du Jubilé, Juillet 1921, n° 3), p. 150.

[3] GIERKE, *op. cit.*, t. III, p. 199 et s.

Ils reconnaissaient eux-mêmes qu'il eût été absurde de comprendre ces « unités secondaires » selon la rigueur des règles romaines. Pouvait-on enseigner qu'elles n'existaient que dans l'Etat, comme des émanations de sa puissance et sous sa perpétuelle direction? La pratique était trop contraire. Le Saint-Empire ne pouvait prétendre à une puissance aussi exclusive. Aussi admettait-on que les attributions et les droits accordés par le Code aux « *universitates* » fussent étendus dans la pratique. Une longue possession pouvait créer des droits à celles qui n'avaient pas été favorisées d'un privilège spécial du prince[1]. On maintenait la nécessité d'une autorisation de l'Empire, mais on admettait les autorisations tacites. On invoquait enfin la coutume « raisonnable » qui pouvait permettre de déroger au droit écrit. C'était en vertu d'une coutume raisonnable que, contrairement au principe romain de l'élection, la dévolution de la couronne était réglée en France par l'hérédité[2]. D'autres coutumes bonnes et justes légitimaient l'indépendance relative des anciennes « provinces romaines ». Et l'on croyait avoir sauvé le droit lorsque l'on avait proclamé que l'Empereur continuait malgré tout de « tenir en mains le gouvernement de Rome et de l'univers » et qu'il pouvait prétendre « *de jure* » à la soumission de tous les rois et de toutes les cités.

On pense bien que ces prétentions, surtout lorsqu'elles étaient reprises avec orgueil par les monarques allemands, n'allaient pas sans résistance Elle fut surtout vive du côté français. M. Paul Fournier croit qu'elle explique la méfiance des rois de France pour le droit romain, et le soin qu'ils

[1] Id., *ibid.*, p. 200. « Les fonctions devenaient des franchises, les attributions des droits, l' « imperium merum » ou « mixtum » et la « jurisdictio » des propriétés patrimoniales ou féodales. C'est ainsi que toutes les unités sociales reçurent une portion de la puissance publique, que l'on réduisait bien en définitive à la puissance suprême de l'Empire, mais qui n'en constituait pas moins (chose inconnue du droit romain) un droit propre pour leur titulaire ».

[2] Paul Fournier, *op. cit.*, p. 163.

prirent d'en réglementer l'enseignement[1]. Il ne fallait pas qu'en adoptant le droit écrit on parût se plier à la domination des germains. Dans les pays où il était appliqué, le droit romain tenait toute sa vigueur de la coutume qui l'avait reçue.

Ainsi, le droit romain, à qui les Etats devaient plus tard demander la théorie de leur souveraineté, était devenu un instrument de domination au service du Saint-Empire, et gênait la vie riche d'avenir des jeunes Etats. Les rois de France durent imposer contre lui le fait de leur indépendance. Leur prétention fut bientôt sanctionnée par la plus haute autorité morale. Au début du XIII[e] siècle la décrétale *Per Venerabilem* d'Innocent III constatait que le Roi de France n'avait pas de supérieur au temporel: « *Cum rex Franciæ superiorem in temporalibus minime recognoscat* ». Cette affirmation surprit un peu les commentateurs, Elle leur parut si choquante, qu'ils crurent devoir l'atténuer, en proclamant que l'indépendance des Rois de France existait « *de facto* », mais que « *de jure* » ils restaient soumis à l'Empire. Simple querelle de mots. Innocent III avait enregistré un fait. Comme toujours le fait entraînait le droit. Dans la seconde moitié du XIII[e] siècle la maxime d'Innocent III, sans s'imposer encore aux juristes, faisait peu à peu son chemin, et l'on commençait à dresser le catalogue des communautés souveraines (*universitates superiorem non recognoscentes*)[2].

Il avait fallu deux siècles pour que l'idée de souveraineté se dégageât de la monarchie universelle des Césars, qui était longtemps apparue comme son support nécessaire. Au début du XIV[e] siècle la notion se précise, on commence à penser que les droits « régaliens » dont on avait toujours réservé l'exclusivité à l'Empire pouvaient devenir l'attribut des communautés souveraines. Ce grand progrès est marqué

[1] Id, *ibid.*, p. 153.
[2] GIERKE, *op. cit.*, t. III, p. 381.

par l'apparition d'une nouvelle formule dont M. Paul Fournier a souligné après M. Ercole l'origine et l'importance. « *Le Roi de France est empereur en son royaume* ». « *Rex Franciæ... est par imperatori quantum ad libertatem suæ jurisdictionis* »[1]. La France avait montré le chemin où les autres Etats s'engagèrent. On retrouve la formule dans les écrits d'un jurisconsulte napolitain, André d'Isernia, qui défend contre l'Empire les droits des « *reges liberi* »: « *Habent illud posse quod Imperator in Imperio* »[2]. Les jurisconsultes postérieurs l'acceptent sans difficulté, et Bartole, définissant les universités souveraines, les assimile juridiquement à l'Empire: « *Tantam potestatem habet in populo quantam Imperator in Universo* »[3]. Le peuple indépendant est la source même de son pouvoir: « *Habet ipse in se imperium* ».

*
* *

Ainsi, suivant les faits, pour les fixer dans l'airain des formules, les légistes avaient réduit l'idée de la Souveraineté impériale à la mesure des nouveaux Etats en formation. Mais pour retrouver la plénitude de leurs droits, ces Etats avaient en outre à mener chez eux une autre lutte patiente. Le début du moyen âge avait en effet été marqué par l'émiettement et la décomposition de la puissance publique. L'anarchie avait brisé les cadres qui donnaient à la vie publique son unité et sa cohésion. De l'ancienne administration romaine, un moment réveillée par Charlemagne, il ne restait plus rien. Tous les droits publics étaient dispersés en d'innombrables mains. Le développement des juridictions ecclésiastiques et les progrès du mouvement communal augmentaient encore la confusion. Princes ecclésiastiques et féodaux,

[1] Paul Fournier, *op. cit.*, p. 167 et s. (Le texte est emprunté à la *Quæstio in utramque partem*, Goldast, *op. cit.*, t. II, p. 98).
[2] *Ibid.*, p. 172.
[3] Bartole, I, 7, D 48. Cf. Gierke, *op. cit.*, t. III, p. 382.

villes, abbayes, corporations, associations, communes, tous possédaient à des degrés divers les deux droits essentiels de la puissance publique: le droit de faire leur loi et d'en appliquer les règles. La Souveraineté naissait d'une multitude de sources étrangères à l'Etat. Et l'on pouvait trouver le cas rare mais significatif du propriétaire « *tenant en franc alleu* » exerçant sur son domaine les droits de la puissance publique et n'ayant à rendre compte à personne de cet exercice. « Car tenir en franc alleu si est tenir terre de Dieu tant seulement »[1].

Il ne suffisait pas au Roi de France de reconquérir son domaine, il devait faire aussi son « pré carré » juridique. Cette lente reconquête des droits publics contre les bénéficiaires d'aliénations ou d'usurpations séculaires est la caractéristique essentielle de l'évolution des Etats modernes. Elle était encore loin d'être achevée à la fin du moyen âge.

En effet, pour souverains qu'ils fussent, les nouveaux Etats étaient loin d'absorber en eux toute la vie publique. Ils dominaient toutes les autres puissances mais ne les excluaient pas.

Chose curieuse, les juristes n'avaient pas conscience du service qu'aurait pu rendre à l'Etat une définition claire de sa nature spécifique. Un fait est en effet symptomatique de la mentalité du moyen âge: l'inaptitude à distinguer l'Etat des autres formes des sociétés humaines[2]. Toutes sont étudiées par les juristes sur un même plan, classées sous une même étiquette. Une corporation d'étudiants, une « commune » bourgeoise, une principauté, un royaume, représentent à leurs yeux des formes diverses d'un même phénomène[3].

[1] BOUTEILLER, *Somme rurale*, I, 84, p. 490. Cité par ESMEIN, *Histoire du droit français*, p. 216.

[2] GIERKE, *op. cit.*, t. II, p. 355. « Sie unterstellen die Summe aller menschlichen Verbandseinheiten einem gemeinsamen Gattungsbegriff und einer gemeinsamen Theorie ».

[3] On a également fait le même reproche à Saint Thomas. MAURENBRECHER (*Thomas v. Aquino Stellung zum Wirtschaftsleben*

Elles n'ont ni le même aspect, ni les mêmes droits, ni les mêmes attributs. Mais elles sont les manifestations d'un genre unique, ou, selon le jargon métaphysique d'alors, elles dérivent d'une « forme » commune : l' « *universitas* ». Elles peuvent naître d'un concours de volontés individuelles, ou résulter de la nature des choses, elles peuvent être une union de personnes ou une communauté à base territoriale, leur nature intime ne change pas[1].

Pour le moyen âge, l'Etat n'est pas la « seule forme spécifique des sociétés humaines », il est seulement une des formes du fait social. Société plus vaste et plus puissante que les autres sans doute, mais cette différence de grandeur est la seule base de distinction. Bartole classe les communautés d'après leur importance : « *universitates largæ, minus largæ et minimæ* » ; les dernières sont les communautés locales (villages, paroisses et communes), les secondes les villes, les premières les provinces et royaumes[2]. Aucune différence de genre ou d'espèce entre les unes et les autres ; un simple classement par rang de taille. Aussi les nouveaux Etats n'étaient-ils pas jaloux de voir la puissance publique éparse et comme diluée dans les diverses formes sociales. Elle appartenait dans une plus ou moins grande mesure à toutes les communautés. Les moindres associations possédaient le « *jus*

seiner Zeit, Leipzig, 1898) lui a reproché de n'avoir pas compris la physionomie spécifique de la Cité d'Aristote. Voir la discussion de cette thèse dans SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquino,* Paderborn, 1923, p. 69.

[1] GIERKE, *op. cit.,* t. III, p. 355-356 : « Deshalb nehmen sie in dem Katalog der von den Regeln des *Corpus juris* betroffenen *Collegia* und *Corpora* unbedenklich auch ganz neue mittelalterliche Bildungen, wie Eidgenossenschaften und Bände, Kollegien der Scholaren, Familienverbände auf. In dieselbe Kategorie aber stellen sie sämmtliche territoriale Zwangsverbände, ja sie ziehen kaum eine scharfe Grenze indem sie auch die Gemeinde oder Landschaft, als *Populus,* oder *Collegium* und somit als einen mehr äusserlich verknüpften als innerlich verwachsenen Personenverein in die Reihe der Rechtssubjekte einführen ».

[2] Id., *ibid.,* eod. loc.

statuendi inter se » et une certaine juridiction sur leurs membres. Faisons avec Gierke, à la veille de la Réforme, l'inventaire des droits reconnus en principe à toutes communautés[1]. Elles possédaient d'abord une « *superioritas* » qui se traduisait par le droit de légiférer et de restreindre à leur guise la liberté de leurs membres. Elles s'obligaient d'ailleurs à les protéger dans la même mesure. On leur accordait ensuite le droit de réunion, le droit d'élire leurs représentants et les officiers publics, la juridiction sur leurs membres pour les affaires concernant la corporation, le « *jus statuta condendi et consuetudinem introducendi* », le droit d'imposition enfin (*universitas sibi ipse collectam imponere potest*), voire même dans certains cas le droit d'expropriation « *ex justa causa* ».

La souveraineté renaissante souffrait donc à ses côtés, sous ses yeux, sur son territoire, le développement des autres communautés, qui, tout en reconnaissant leur caractère de second plan, n'entendaient pas renoncer à la puissance publique qu'elles détenaient. Les Etats en se fondant ne supprimaient pas les centres multiples autour desquels s'ordonnait la vie publique. Les Justices du Roi, du Seigneur, de l'Evêque, des corporations, s'exerçaient côte à côte, les droits de tous les titulaires de la puissance se mêlaient et s'enchevêtraient. En prenant conscience de la souveraineté de l'Etat, le XV[e] siècle ne pensait pas encore que cette puissance dût être exclusive.

*
* *

Le fait est surtout sensible dans la conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat.

L'Eglise avait été la première à porter atteinte à la Souveraineté de l'Empire romain. Elle ravissait à l'Etat païen une de ses forces séculaires en lui arrachant la part de divin incluse dans toutes les magistratures publiques de l'antiquité. Elle avait soustrait le spirituel à la domination des Césars.

[1] Id., *ibid.*, t. III, p. 453 à 461.

Ceux-ci, après leur conversion, avaient bien essayé de regagner le terrain perdu en offrant à l'Eglise une protection envahissante. Ils lui donnaient seulement l'occasion de préciser sa doctrine. Dans l'acte où le Pape Gélase fixait pour les siècles la doctrine de la distinction des pouvoirs, il rappelait l'ancienne union du pouvoir sacerdotal et de l'autorité civile dans les mains du César païen, et opposait à cet antique usage la nouvelle loi du Christ: « Il y a deux puissances qui se partagent la domination du monde: l'autorité sacrée des évêques et la puissance des Rois ». L'Etat n'était plus la forme unique et nécessaire de la vie sociale. Le Christ avait ouvert aux hommes l'horizon d'une vie nouvelle échappant aux cadres de la société étatique. A côté d'elle une nouvelle société se fondait, indépendante et souveraine. L'Etat devait l'accepter et ne rien attenter contre elle. « *In eadem civitate sub uno rege duo populi sunt, et secundum duos populos, duæ vitæ, duo principatus, duplex jurisdictionis ordo procedit* »[1].

La célèbre définition d'Etienne de Tournai est la formule la plus heureuse et la plus complète qui ait été donnée du principe de la dualité de la vie sociale sous le sceptre du Christ. On en a souvent abusé. Et l'on a voulu montrer que, pour le penseur du moyen âge, toute la vie sociale était contenue dans les cadres de l'Eglise. M. John Neville Figgis écrit notamment: « Au moyen âge l'Eglise n'était pas seulement un Etat, elle était *l'Etat*. L'Etat, ou mieux l'autorité civile (car on se refusait à la reconnaître comme une société séparée) était seulement le département politique de l'Eglise »[2].

[1] Cf. Gierke, *Les théories politiques du Moyen âge*, p. 102, et Carlyle, *op. cit.*, t. II, p. 225.

[2] John Neville Figgis, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1916, p. 5. « ... That transposition of Church and State, wich is roughly speaking, the net result of the Reformation. In the Middle Ages the Church was not a State, it was the State, the State or rather the civil authority (for a separate society was not recognised) was merely the police department of the Church. The latter took over from the Roman Empire its theory of the absolute and universal

La formule a un aspect provocateur et tranchant qui prévient contre elle, mais elle y gagne en clarté.

Est-elle exacte? Certes le rôle politique que l'Eglise avait été amenée à jouer après l'effondrement de l'Empire romain avait été immense. Elle avait été le seul élément d'ordre qui eût survécu aux invasions des barbares. Et c'était elle qui avait assuré la survivance de l'Empire. Au IX^e^ siècle elle le réveillait de ses cendres, et deux siècles plus tard, des mains débiles des Carolingiens, elle transmettait le flambeau romain à la dynastie des Ottons. Si l'Empire a prolongé si longtemps sur le moyen âge la grande ombre de la paix romaine, c'est à l'Eglise qu'il faut en attribuer l'honneur. De là est née toute une littérature. La légende de la Donation de Constantin, la *Renovatio imperii* du IX^e^ siècle, le Sacre de l'Empereur par le Pape, ont fourni des arguments faciles aux adulateurs trop zélés de la Papauté qui voulaient lui faire jouer un rôle politique. Dante, qui croyait à la réalité de la Donation, regrettait que la barque de Saint Pierre eût été alourdie par un si pesant fardeau.

O navicella mia, com'mal se' carca ![1]

Mais si l'on se réfère seulement à cette discussion parfaitement vaine autour des droits d'un empire-fantôme, on ne peut raisonnablement admettre qu'elle suffirait à montrer que l'Eglise avait ravi à son profit toute la souveraineté de l'Etat.

Peut-on tirer de meilleurs arguments de quelques affirmations un peu osées des papes ou de leurs défenseurs. On

jurisdictions of the Supreme authority, and developped it into the doctrine of the *plenitudo potestatis* of the Pope, who was the supreme dispenser of law, the fountain of honour including regal honour, and the sole legitimate earthly source of power, the legal if not the actual founder of religious orders, university degrees, the supreme « judge and divider » among nations, the guardian of international right, the avenger of christian Blood. Alle these fonctions have passed elsewhere... ».

[1] DANTE, *Purgatorio*, XXXII, 129.

trouve en effet aux époques de crise certains textes qui semblent indiquer le désir de fonder la suprématie du Sacerdoce. Une lettre de Pierre Damien à Hildebrand (que le moyen âge attribuait à tort au Pape Nicolas I), qui, tout en maintenant la distinction des pouvoirs, semble étendre assez loin les droits théoriques de l'Eglise. « *Romanam autem ecclesiam solus ipse fundavit... qui beato vitæ æternæ Clavigero terreni simul et cœlestis imperii jura commisit...* »[1]. Ou les affirmations plus nettes encore de Jean de Salisbury: « *Hunc ergo gladium de manu ecclesiæ accipit Princeps, cum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum...* »[2]. C'est à peu près la pensée de Saint Bernard qui semble bien avoir éte le premier à donner une interprétation extensive du texte de la Passion selon Saint Luc (XXII, 38). Au moment de quitter le Cénacle les disciples disent à Jésus: « Seigneur, il y a ici deux épées ». Et Jésus répond: « Ce sera suffisant ». Saint Bernard y voit la preuve que le glaive temporel appartient à l'église « *in radice* »: « *Alioquin si nullo modo ad eam pertinet et is, dicentibus apostolis:* « *Ecce gladii duo hic* » *non respondisset Dominus:* « *Satis est* », *sed* « *Nimis est* »[3].

De ces opinions extrêmes il faut aussi rapprocher les prétentions arrogantes de certains pontifes. Telles les apostrophes de Grégoire VII: « Si le Saint Siège Apostolique, en vertu du pouvoir qu'il tient de l'institution divine, juge

[1] Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. IV, p. 169 et t. II, p. 206-209.

[2] JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, IV, 3 (MIGNE, *Patrologiæ Cursus completus*, t. 199, p. 778.

[3] ST BERNARD, *De Consideratione*, 4, 3, Ep. 256. Voir également ST THOMAS BECKET, Ep. 179 à Henri II d'Angleterre: « Ecclesia enim Dei in duobus constat ordinibus: clero et populo... In populo sunt reges, principes, duces, comites et aliæ potestates qui sæcularia habent tractare negotia, ut totum perducant ad pacem et unitatem ecclesiæ. Et quia certum est reges potestatem suam accipere ab ecclesia, non ipsam ab illis, sed a Christo... ». MIGNE, *op. cit.*, t. 190, p. 652 et 653.

les matières spirituelles, pourquoi les matières temporelles échapperaient-elles à sa juridiction (*cur non et secularia*)[1]. « *Cui ergo aperiendi claudendique cœli data potestas est de terra judicare non licet?* »[2]. On trouve également des formules de ce genre sous la plume d'Innocent III : « *Petro non solum universalem Ecclesiam sed totum reliquit sæculum gubernandum...* ». Mais Carlyle a raison de mettre en garde contre les jugements outrés que l'on professe souvent sur la foi de citations de ce genre isolées de leur contexte.

Les textes des canonistes et des théologiens tout d'abord ne doivent pas être grossis. Il suffit de remarquer que Saint Bernard a été un des plus acharnés à prévenir la Papauté contre toute immixtion dans le siècle et que Pierre Damien a également maintes fois témoigné du désir de maintenir dans son intégrité le principe de Gélase : « *Et enim nec apostolicum secularia, nec principem ecclesiastica procurare opportet...* »[3].

De même si Grégoire VII s'étonne qu'on lui conteste le droit de connaître certaines affaires temporelles, il pense à la position transcendante de la papauté, qui faisait d'elle l'arbitre naturelle de beaucoup de conflits séculiers. Les papes n'ont jamais jugé que leur qualité spirituelle leur interdisait d'intervenir en des occasions où leur autorité pouvait être d'un grand poids pour la paix du monde. Grégoire VII a exprimé en termes particulièrement heureux la haute idée qu'il se faisait de cette obligation : « S'il nous appartient de maintenir le droit de tous et de créer et de stabiliser entre les hommes une concorde pacifique, n'est-il pas à plus forte raison nécessaire et rationnel que nous semions la charité au milieu des Grands dont la concorde ou les haines retombent sur les petits »[4]. C'est en ce sens que

[1] Grégoire VII, *Registrum*, IV, 2.
[2] Id., *ibid.*, VIII, 21. Cf. Carlyle, *op. cit.*, t. IV, p. 188-205.
[3] Carlyle, *op. cit.*, t. II, p. 206-209.
[4] *Lettre à Geuza de Hongrie.* Carlyle, *op. cit.*, t. IV, p .179.

l'Eglise a pu être au moyen âge, selon le mot de M. Figgis, le juge suprême et l'arbitre entre les nations. Mais de là à prétendre à une souveraineté temporelle sur les peuples et les rois il y a loin.

A cet égard Innocent III a employé des termes particulièrement prudents. « S'il est vrai, dit la décrétale *Per venerabilem,* que nous exerçons dans certains cas (*casualiter*) la juridiction temporelle, non seulement dans le patrimoine de l'Eglise où nous avons une puissance souveraine sur les choses temporelles, mais aussi dans les autres régions en des circonstances spéciales (*certis causis inspectis*), nous ne voulons aucunement préjudicier au droit des autres et usurper une puissance qui ne nous appartient pas (*nobis indebitam*). Nous n'ignorons pas que le Christ a répondu dans l'Evangile : Rendez à César ce qui est à César »[1].

Il reste l'argument du Sacre invoqué par Jean de Salisbury et Saint Thomas Becket. Il avait beaucoup de prise sur l'esprit public au moyen âge. La signification morale de cet acte était immense. Elle n'échappait pas aux défenseurs les plus acharnés du pouvoir laïc. Wido, évêque de Ferrare, n'allait-il pas jusqu'à prétendre que l'empereur recevait une onction beaucoup plus sacrée que celle d'un prêtre? Que les papes et les évêques aient été souvent amenés à prétendre que la consécration morale qu'on leur demandait leur donnait un droit de contrôle sur la désignation des empereurs ou des rois, rien de plus naturel, mais était-ce usurper sur le pouvoir temporel que de refuser aux indignes la sanction du pouvoir spirituel? Il a pu se trouver des docteurs pour soutenir que le sacre avait le caractère d'une véritable transmission de pouvoir, ils sont l'exception. Allmain résume au contraire avec exactitude la pensée traditionnelle, lorsqu'il dit que le « sacre ne confère aucune puissance, mais qu'il est seulement une reconnaissance solennelle (*solemnitas*) ». Le même argument, ajoute-t-il, vaut pour le roi de France qui est sacré par

[1] CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 231.

l'archevêque de Reims: « *Et tamen nihil potestatis ab illo accipit: nam illud est solum solemnitatis et non potestatis* »[1].

En fait, si l'Eglise a prétendu au moyen âge exercer un contrôle sur les souverainetés temporelles, c'est en vertu de son pouvoir sacré, et dans la mesure seulement où les princes de ce monde enfreignaient les lois de l'ordre spirituel. On trouve l'expression très nette de cette idée dans la déclaration par laquelle Innocent III explique son intervention dans le conflit entre Richard Cœur de Lion et Philippe-Auguste: « Que personne ne pense que nous voulons diminuer ou troubler la juridiction et la puissance de l'illustre roi des Français, puisque lui-même ne veut ni ne doit entraver l'exercice de notre juridiction et de notre puissance. Nous ne suffisons pas à remplir les fonctions de notre charge, pourquoi voudrions-nous usurper une puissance qui lui est étrangère? ». Mais si un roi viole le droit divin, il serait étrange de refuser à la puissance spirituelle le droit de le reprendre à ce sujet: « *Non enim intendimus judicare de feudo* ». Il appartient en effet au roi seul de traiter les questions de fief, à moins que le droit commun, un privilège spécial, ou une coutume contraire, ait accordé pour un cas particulier ce droit à l'Eglise, mais par contre il n'appartient qu'à l'Eglise de décider des fautes spirituelles: « *Intendimus decernere de peccato cujus ad nos pertinet sine dubio, censura quam in quemlibet exercere possumus et debemus* »[2]. Tous les chrétiens sont soumis à l'Eglise et la dignité dont sont revêtus les rois ne les dispense pas des censures ecclésiastiques[3]. Si le pouvoir a un fondement moral, il appar-

[1] ALLMAIN, *Expositio de suprema potestate ecclesiastica et laïca circa quæstionum decisiones Magistri Guillelmi de Occam*, Cap. X et XI. (RICHER, *Vindiciæ Doctrinæ majorum scholæ Parisiensis*, Coloniæ, 1680, t. IV, p. 192 et 193).

[2] INNOCENT III, *Decretales*, II, 1, 13. Cf. INNOCENT IV, *Commentaires*, au C.13, 14, 17: « Nam temporalia et spiritualia diversa sunt et diversos judices habent, nec unus judex habet se intromittere de pertinentibus ad alium, licet se adinvicem juvare debeant ».

[3] ST THOMAS BECKET, *Epître* 180: « Duo quippe sunt quibus

tient à l'Eglise de le juger à ce titre. Ce n'est pas faire de l'Etat un « département de l'Eglise ». Ce n'est pas confondre les deux domaines, c'est constater seulement leur interférence. L'Etat est soumis au spirituel pour autant qu'il demande au monde moral un soutien plus ferme que celui de son épée. L'Eglise ne peut intervenir dans le siècle qu'en vertu du pouvoir indirect que lui donne sa juridiction spirituelle[1], mais si la justice spirituelle est engagée, il n'est conflit si élevé qu'elle ne puisse évoquer.

On peut affirmer avec certitude que c'est là la théorie normale du moyen âge. Elle a pu être un peu déformée aux époques de crise, elle a toujours été précisée et rétablie ensuite dans son intégrité.

Il faut constater d'ailleurs que les thèses les plus extrêmes sur les pouvoirs du Pape ont été soutenues au XIV^e^ et au XV^e^ siècle au moment où le grand schisme désorganisait la papauté et la forçait de renoncer à tout rôle d'envergure. Il est peu d'époques où les défenseurs de l'Eglise aient été plus inférieurs à leur tâche. Il semble qu'ils aient pris plaisir à confirmer les craintes de leurs adversaires par l'outrecuidance de leurs prétentions. Elles paraissent d'autant plus ridicules qu'elles s'appliquent à un pouvoir en pleine décomposition. Il est affligeant de voir les sectateurs d'un antipape quelconque discuter gravement des pouvoirs que le pape doit avoir sur l'Empereur, et énumérer les titres divins et historiques de la papauté au contrôle de la puissance impériale[2]. Nul mieux que Gerson n'a résumé pour les condamner les thèses de

principaliter regitur mundus: auctoritas sacra pontificis et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto et de ipsis regibus in divino sunt reddituri examine rationem ».

[1] Cf. GIERKE, *Les Théories Politiques du Moyen âge*, p. 114, note 25: Encyclique de 1246 « *Spiritualiter de temporalibus judicare* ».

[2] On trouvera la dicussion de ces idées dans OCCAM, *Octo Decisiones*, et ALLMAIN, *Expositio circa decisiones Mag. Guil. Occam* (RICHER, *op. cit.*, t. IV, p. 105 et s.).

ces adulateurs, trop empressés d'attribuer au Sacerdoce un pouvoir qui ne lui appartenait pas[1].

« *O quanta est, quanta sublimitas ecclesiasticæ potestatis tuæ* » s'écriaient ces flatteurs. « O clerc sacré, combien peu de choses est l'autorité séculière quand on la compare à la tienne... ». « Ce n'est pas un don que Constantin a fait au pape, c'est une restitution ». « Puisque toute puissance vient de Dieu, il n'existe pas de puissance temporelle ou ecclésiastique, impériale ou royale, qui ne vienne du Pape, à qui s'applique les paroles du Christ : *Rex regum, dominus dominantium* ». A côté de ces sournoises flatteries (*adulatio subdola*), Gerson signale aussi les thèses plus modérées mais non moins condamnables de ceux qui, tout en reconnaissant aux puissances séculières un domaine propre, auraient voulu les « médiatiser » au profit de la papauté.

En regard, il oppose la doctrine officielle de l'Eglise, admise par la majorité des esprits, et demandant la séparation des deux pouvoirs. « Avant Saint Pierre, dit-il, il a existé chez les infidèles de légitimes souverainetés... Comment penser dès lors qu'après Saint Pierre toute puissance séculière, impériale ou royale, tienne sa vertu du Souverain Pontife. N'est-il pas admis que le Roi de France ne reconnaît aucun supérieur au temporel ? Que la puissance ecclésiastique se tienne donc dans ses limites, elle se rappellera que la puissance séculière a existé même chez les infidèles, qu'elle a ses droits propres, sa dignité, ses lois, ses tribunaux sur lesquels la puissance ecclésiastique ne peut ni entreprendre, ni usurper. Elle ne peut intervenir qu'au cas où le prince séculier abuse de sa puissance pour attaquer la foi, blasphémer le Créateur, et faire une injustice manifeste à l'Eglise ».

Pour définir la pensée médiévale, il faut donc abandonner l'idée d'une Eglise, sorte de super-Etat, englobant et domi-

[1] GERSON, *De potestate ecclesiastica ac de origine juris et legum*, dans *Opera omnia*, Ed. d'Anvers, 1706, vol. II, p. 238.

nant toutes les sociétés temporelles et imposant l'unité de la vie sociale sous la souveraineté pontificale.

Cette idée, on ne la trouve ni dans la théorie normale des papes et des docteurs, ni dans les faits politiques eux-mêmes. La caractéristique essentielle du moyen âge est au contraire l'existence d'une vie sociale ordonnée autour d'un double principe, d'une double juridiction, d'une double autorité. « *Sunt duo potestates distinctæ nec sub eodem genere continentur, nec communicant in materiæ* »[1].

Au sommet, deux puissances souveraines dans leurs domaines respectifs. « Dans le firmament du ciel, dit Innocent III, Dieu a placé deux grands astres lumineux, il a institué deux grandes dignités : l'autorité pontificale et la puissance royale... »[2].

> Soleva Roma, che il buon mondo feo
> Due soli aver, che l'una et l'altra strada
> Facean vedere, et del mundo et di Deo[3].

A la base deux sociétés distinctes ayant chacune leurs lois[4], leurs tribunaux, leurs offices. Deux communautés parfaites se suffisant à elles-mêmes pour les fins qui leur sont propres.

La souveraineté de l'Etat n'est donc pas supprimée au profit de l'Eglise. Elle reste entière, mais elle est restreinte aux matières strictement temporelles. L'Etat n'est plus le maître absolu de toute la vie sociale. Toute la vie spirituelle lui échappe. Il doit accepter sur son territoire l'organisation ecclésiastique grandie hors de ses cadres. Il doit s'incliner devant les lois d'Eglise qui ne ressortissent pas à ses tribunaux. Il doit laisser une puissance étrangère à la sienne

[1] *Quæstio disputata in utramque partem* (GOLDAST, *op. cit.*, t. II, p. 98 et s.).

[2] Cf. CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 214-217.

[3] DANTE, *Purgatorio*, XVI, 109.

[4] Sur les rapports du droit canon et du droit civil voir CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 227 et s.

s'exercer sur ses propres sujets[1]. La querelle des investitures, que l'on a si souvent déformée pour y montrer une lutte de suprématie entre le Sacerdoce et l'Empire, n'a pas d'autre sens. Elle est la réaction de la société ecclésiastique contre les abus de l'investiture laïque et de la simonie, qui faisait de l'organisation spirituelle une sorte de dépendance du pouvoir civil. A son occasion, le moyen âge avait défini la souveraineté dès deux sociétés qui se partagaient la vie publique.

Souveraineté du spirituel d'abord. Elle s'exerce sur tous les fidèles sans distinction, et la dignité dont sont revêtus les princes ne les affranchit pas de la règle commune. Lorsque la foi, lorsque la morale, lorsque les lois éternelles sont en jeu, l'Eglise a le droit et le devoir d'intervenir, forte de la mission céleste qu'elle a reçue de son divin fondateur.

Souveraineté du temporel ensuite. Le concordat de Worms qui terminait cette longue querelle la reconnaissait expressément. Tout le clergé, tous les dignitaires ecclésiastiques étaient soumis à l'Etat dans la mesure où ils participaient des biens et des fonctions temporelles[2] (*si ab eo suspiciunt temporalia*)[3].

Les deux pouvoirs se partagaient le monde, et le contrôle respectif qu'ils exerçaient l'un sur l'autre était la meilleure garantie de sa liberté. Elle disparaissait lorsqu'ils étaient réunis sur la même tête.

Perroché, giunti, l'un l'altro non teme[4].

[1] *Decretum Gratiani*, D. XVI: « Cum non solum de ordinibus, sed nec etiam de rebus ecclesiasticis laïcis legatur aliquando attributa disponendi facultas. Unde quæcumque a principibus in ordinibus, vel in ecclesiasticis rebus decreta inveniuntur, nullius auctoritatis esse monstrantur ».

[2] « Electus autem regalia per sceptrum a te recipiat et quæ ex his juri tibi debet faciat ». CARLYLE, *op. cit.*, t. IV, p. 163.

[3] INNOCENT III: « Non negamus quin præcellat imperator in temporalibus illos duntaxat qui ab eo suscipiunt temporalia » et *Decretum Gratiani*, c. XI, qu. 1: « Clerici ex officio sunt subpositi episcopo, ex possessionibus prædiarum imperatori sunt obnoxii... ». CARLYLE, *op. cit.*, t. II, p. 238.

[4] DANTE, *Purgatorio*, XVI, 112.

Pour caractériser le moyen âge il ne faut donc pas parler de théocratie, mais il faut souligner la dualité essentielle de la vie sociale ordonnée sous un double pouvoir, réglée par une double juridiction, mesurée par une double législation; il faut montrer que l'Etat, au lieu d'être isolé et exclusif, est doublé d'une société spirituelle indépendante, qui le limite et le complète tout à la fois.

*
* *

Aussi, ne saurait-on trop souligner l'importance que prend dans l'histoire des idées l'apparition au XIV[e] siècle d'une doctrine qui va s'attaquer au fondement même de cet édifice. Nous la trouvons sous la plume de l'averroïste Marsile de Padoue, qui la formule à l'occasion du conflit entre Jean XXII et Louis IV de Bavière.

Mais la portée de l'œuvre de Marsile dépasse beaucoup celle d'un simple pamphlet de circonstance. La doctrine qu'il soutient est étrangement nouvelle et l'on s'étonne qu'elle ait provoqué si peu de scandale au moyen âge. Sans doute les esprits du temps n'en ont-ils pas compris l'importance, elle était si loin des idées reçues que l'on ne pouvait en mesurer la lointaine répercussion.

Ce que Marsile de Padoue met en question c'est en effet le principe même de la dualité des pouvoirs: « Dans une seule cité, dans un royaume unique, il ne doit y avoir qu'un seul maître, et s'il paraît expédient dans les cités importantes de créer plusieurs souverains ou de distinguer plusieurs aspects du pouvoir... il importe de les réduire tous à une souveraineté unique »[1]. Lorsque Marsile parle du pouvoir,

[1] MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis,* Dist. 1[a], Ch. XVII. (GOLDAST, *op. cit.,* t. III, p. 154-312). Voir surtout Dist. 2[a], Ch. IV et V, où l'application du principe est faite à l'Eglise; et *Defensor Minor,* Ch. II (Ed. BRAMPTON, p. 4 et 5): « Quoniam sic contingeret plures esse legislatores humanos et principantes coactivos super eamdem multitudinem, non subinvincem positos in hoc sæculo, præsertim

il ne prononce pas un mot à la légère, il prend soin de le définir: « L'autorité de décider du juste et de l'injuste, de fixer aux sujets des lois, et d'en assurer l'exécution par une force coactive ». S'il est démontré que les prêtres n'ont et ne peuvent avoir aucun pouvoir de cet ordre, et que ce pouvoir appartient au seul législateur humain, il apparaîtra avec évidence que tous les droits que l'Eglise prétend tenir de sa juridiction spirituelle sont vains, et qu'en dehors du pouvoir temporel il n'y a et ne peut y avoir aucune juridiction ni aucune souveraineté.

Marsile entreprend de démontrer cette vérité à tous ceux qui n'ont pas « l'esprit corrompu par l'ignorance ou la méchanceté, ou par l'une et l'autre simultanément »[1]. Et pour être plus assuré d'atteindre son but, il emploie tour à tour deux systèmes différents. Tantôt il montre que le pouvoir spirituel ne peut exister dans le monde, tantôt il déclare que, si d'aventure ce pouvoir existait sous une forme ou sous une autre, il n'appartiendrait pas au Sacerdoce mais à la communauté des fidèles.

L'une et l'autre doctrine sont également intéressantes parce qu'elles annoncent la Réforme. La première donnait un sens nouveau au principe de distinction des pouvoirs. Il ne fallait pas distinguer deux puissances: l'une temporelle et l'autre spirituelle. Il fallait distinguer le spirituel qui excluait toute idée d'autorité, du temporel, seul domaine où pouvait s'exercer une puissance légitime. « Jésus a interdit à ses disciples toute juridiction, toute puissance humaine, toute autorité coactive »[2]. « Le Sacerdoce ne peut donc avoir une puissance coactive dans le siècle sur qui que ce soit, clerc ou laïc, hérétique ou non, s'il n'en a reçu la charge expresse du législateur humain, et cette concession de juridiction peut

importabilis est cuilibet politiæ, et dudum hactenus fuit et erit causa dissensionis perpetuæ inter Christi fideles, nisi a præfatis clericis hujus modi usurpata potestas sive auctoritas totaliter auferatur... ».

[1] Id., *Defensor Minor*, cap. XVI, (Ed. BRAMPTON, p. 55).

[2] Id., *Defensor Pacis*, Dist. 2ª, c. IV.

toujours être révoquée »[1]. L'Eglise n'a pas le droit de faire des lois et d'imposer des décrets[2], elle n'a ni le droit ni le pouvoir de sanctionner ses commandements par l'appareil des peines éternelles. Elle invoque son pouvoir de lier ou de délier? Est-ce autre chose que la science de la loi divine et la connaissance des cas dans lesquels s'exerce la miséricorde du souverain maître? Le prêtre ne délie pas. Il se borne à reconnaître que Dieu a délié. Car le seul prince de l'Eglise doit être Dieu lui-même; lui seul a créé sa loi, lui seul l'a promulguée, lui seul en maintient l'observance et la sanctionne[3]. C'est ainsi que le prêtre n'a même pas le droit d'excommunier[4]. Spirituellement, il ne peut retirer à un chrétien le bénéfice des suffrages de l'Eglise. Civilement, il ne peut exclure personne de la communauté des fidèles sans le consentement du législateur humain. Il n'y a donc pas de pouvoir humain dans l'Eglise. Si l'on parle de puissance spirituelle, il ne faut pas que ce mot évoque l'idée d'une autorité ou d'une juridiction coactive, elle doit se résumer toute entière dans un « pouvoir d'enseignement, de bonnes œuvres, d'exhortations ». On croit déjà entendre Luther: « Le sacerdoce est une ambassade, rien de plus ».

On dira sans doute que la hiérarchie ecclésiastique, les commandements de l'Eglise, le sacrement de pénitence sont des institutions confirmées et proclamées comme article de foi par l'Eglise universelle. C'est l'occasion pour Marsile de rallier son second système. Toutes ces institutions sont purement conventionnelles. Elles ont paru expédientes aux hommes mais elles n'ont aucun caractère de nécessité. Elles existent parce que la communauté de fidèles « ou la majorité d'icelle »[5] l'a voulu ainsi. A elle seule appartient de fixer

[1] Id., *Defensor Minor*, c. I (Ed. Brampton, p. 3).
[2] Id., *ibid.*, eod. loc.
[3] Id., *ibid.*, c. I, IV, V (Ed. Brampton, p. 7-16).
[4] Id., *ibid.*, c. X (Ed. Brampton, p. 27-28).
[5] Id., *Defensor Minor*, Ch. XV, 8: « Amplius si cuiquam lege divina talis esset auctoritas concessa et in hoc sæculo data esset

les rites[1], les exercices du culte, les jeûnes et les abstinences[2], à elle il appartient d'excommunier le fidèle s'il y a lieu[3], à elle revient la désignation aux offices ecclésiastiques[4]. A elle seule l'évêque de Rome doit sa puissance, et il ne dépend que d'elle de l'abolir, si tel est son bon plaisir[5]. L'ombre de pouvoir qui peut exister dans le spirituel n'est donc nullement nécessaire et dépend entièrement de l'assentiment de la communauté.

Organisation démocratique de l'Eglise? Que non pas. Pour désigner la communauté souveraine des fidèles, Marsile de Padoue a un luxe d'expressions qui lui permet un glissement significatif. Ici il parle de la communauté des croyants « *universitas credentium et invocantium nomen Christi* », là du concile général « *concilium generalem fidelium christianorum* », puis nous glissons au « législateur fidèle », que l'on assimile immédiatement au « suprême législateur humain ». Nous connaissons déjà ce législateur: « l'université des citoyens ou leur majorité », ou encore (et nous atteignons le but autour duquel nous tournions depuis si longtemps), « le prince qui gouverne par délégation de la multitude ». Marsile peut conclure à la fin de son *Defensor Minor:* la seule autorité qui s'exerce sur les hommes, la seule puissance coactive, est celle de « l'université des citoyens ou du prince suprême que l'on appelle l'Empereur des Romains »[6].

coactiva potestas, dicendum tamen hanc non esse presbyteris, seu episcopis et reliquis spiritualibus ministris solum communiter aut divisum concessam, quinimo potius interdictam consilio vel præcepto, sed ecclesiæ id est universitati credentium et invocantium nomen Christi ». (Ed. BRAMPTON, p. 51).

[1] Id., *Defensor Pacis,* Dist. 3ª, Ch. II, Concl. XXII.

[2] Id., *Defensor Minor,* Ch. VII, 2 (Ed. BRAMPTON, p. 18).

[3] Id., *ibid.,* Ch. X, 3 (Ed. BRAMPTON, p. 28).

[4] Id., *Defensor Pacis,* Dist. 3ª, Ch. II, Concl. XXI et Concl. XXIII.

[5] Id., *Defensor Minor,* Ch. XI (Ed, BRAMPTON, p. 32).

[6] Id., *ibid.,* Ch. XVI (Ed. BRAMPTON, p. 55).

Ainsi le principe de distinction a mené Marsile à proclamer que « l'Eglise est une institution de l'Etat, que la propriété de l'Eglise est une propriété de l'Etat, que les fonctions spirituelles sont des fonctions de l'Etat et que la communauté souveraine des membres de l'Eglise est identique à l'assemblée politique des citoyens »[1]. Le prince nomme les prêtres et leur fixe leurs devoirs, les contrôle, les dépose, convoque les conciles, veille à ce que le clergé soit « strictement confiné dans des fonctions purement spirituelles ». Il se réserve surtout expressément toute la matière juridique de l'autorité ecclésiastique. Il a seul pouvoir pour juger et sanctionner ses arrêts. Les causes matrimoniales, les dispenses, les légitimations, même les causes d'hérésie, ressortissent à ses tribunaux. Il ne doit pas y avoir deux puissances, « aucune cité bien construite ne pourrait le porter », l'Etat est la seule organisation positive légitime.

*
* *

Telle était la doctrine redoutable qui naissait au XIV[e] siècle, montrant aux Etats nouveaux les conquêtes qu'ils auraient à accomplir pour retrouver leur pleine souveraineté des temps païens. « Je vous le crie, princes, rois, peuples, tribus, nations de toutes langues, comme un héraut de vérité je dévoile la grande rapine que font sur vous les évêques romains... et l'usurpation injuste, inique, qu'ils ont osée sur la juridiction impériale... »[2].

La doctrine de Marsile eût-elle une influence directe? Nous ne le pensons pas. « Scandaleuse et sentant l'hérésie », elle effrayait les esprits. Mais elle traduisait une tendance. Car au moment où elle était publiée, les Etats commençaient à s'affirmer. Ils étaient toujours respectueux de l'organisation

[1] GIERKE, *Les Théories Politiques du Moyen âge*, p. 266.
[2] MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, Dist. 2[a], ch. XXV.

spirituelle, mais les légistes prêtaient l'oreille à ces « buccinateurs » qui sonnaient la Réforme, et demandaient que l'on reprît à l'Eglise toute sa « temporalité ». A la faveur de l'anarchie féodale, on avait laissé se développer ses immunités foncières, ses privilèges de for, ses tribunaux d'exception. En retrouvant sa force, la monarchie se montrait plus jalouse. Contre l'Eglise on commençait une lutte de robins. La « garde royale universelle » assurait progressivement au roi le droit de haute police sur les possessions d'Eglise. Il s'était risqué plusieurs fois à les imposer, et il faisait forger par ses juristes les règles timides mais souples et envahissantes qui devaient tuer lentement la juridiction ecclésiastique.

L'évolution même de l'Eglise favorisait les progrès de l'Etat. Le développement du pouvoir de la papauté, de jour en jour maîtresse plus incontestée des nominations ecclésiastiques, la centralisation de l'administration pontificale et l'augmentation des impôts romains n'allaient pas sans mécontenter les clergés nationaux. Ils cherchaient volontiers une protection que les Etats naissants étaient tout prêts à leur offrir. Le grand schisme leur en donna l'occasion. Durant cette triste période où la chrétienté cherchait son guide, les yeux se tournèrent bien souvent vers les rois. C'est à eux que le concile de Bâle confia la sauvegarde de son œuvre. En Allemagne et en France les « Pragmatiques sanctions » de Bourges et de Mayence consacrèrent ses décrets. Dangereux précédent. Au moment où le pouvoir civil prétendait protéger contre l'arbitraire romain la liberté des élections ecclésiastiques, il ne songeait en fait qu'à s'approprier le terrain conquis sur Rome. Durant tout le XV^e^ siècle les progrès de l'Etat furent continus. Lorsque la Papauté se ressaisit, elle ne put que les constater et songea à traiter avec les Etats, ouvrant l'ère des concordats.

Ainsi se poursuit à la veille de la Réforme le réveil de la souveraineté antique. Cet Etat, qui cherche à retrouver sa puissance des temps païens, a peine à s'imposer après quinze siècles de christianisme. Ils lui ont ravi son âme

(ce « *jus sacrum* », souvenir des temps lointains où les rois étaient également les prêtres de la cité), et ils ont encore limité son développement en lui imposant le respect de l'individu qu'avait ignoré la cité antique. De cette dernière borne il saura s'accommoder, avide seulement de briser tous les obstacles qui empêcheront son action directe et immédiate sur les individus. Mais quel sort réservera-t-il à l'Eglise?

*

Arrêtons-nous un moment au seuil de la Réforme.

Que reste-t-il de la « Politique » de Saint Thomas? De toute part elle s'effrite. Ses défenseurs la soutiennent mollement avec les ressources d'une argumentation morte. L'idée du droit naturel, si pleine et si féconde, qu'il avait enseignée évolue vers une notion de plus en plus formelle.

Les nominalistes sapent la base métaphysique du système en réduisant le droit à l'arbitraire divin.

Et l'Etat, peu à peu, se dégage lui-même de l' « ordre » où ses droits sont limités. Il cherche ses coudées franches, prêt à bousculer qui le gêne : la morale, le droit, les débris de la féodalité, l'Eglise surtout.

Le moment est propice, car l'Eglise est en pleine crise politique et morale. Le grand schisme l'a épuisée, les abus la rongent. L'autorité du souverain pantife a peine à se maintenir au-dessus des conciles mal respectueux de ses attributs. Elle froisse les sentiments nationaux par son ingérence maladroite et ses abus fiscaux, elle ne peut imposer la réforme que tous souhaitent *in capite et in membris*.

Le Hussisme l'a déjà chassée de Bohême.

La révolte gronde en bien d'autres points.

Et c'est le moment où un moine de Wittemberg croit découvrir dans l'Epitre aux Romains les dogmes d'une foi neuve et d'une morale inconnue.

CHAPITRE I

Le point de vue politique de la Réforme

Diversité des manifestations politiques inspirées par la Réforme au XVI^e^ siècle. — Leur caractère. — Leur couleur.

I. - Luther et Zwingle.

Comment Luther aborda les questions politiques. — L'Etat antithèse de l'Eglise. — Evolution de la pensée politique de Luther. — Son point de vue politique: Il étudie l'Etat en théologien. — Sa méthode et ses sources: l'Esprit biblique. Mépris de la philosophie. Appel à l'Ecriture. — Le droit judaïque.. — La « Politique » tirée de l'Ecriture Sainte.

Zwingle: l'humaniste et le citoyen. — L'esprit civique a précédé en Zwingle la mystique du réformateur. — Sa formation philosophique. — Zwingle et Aristote. — Zwingle et Marsile de Padoue. — L'Esprit laïc. — Exaltation de cet esprit après son ralliement à la Réforme. — La politique de Zwingle rejoint celle de Luther: la Bible norme unique de la vie politique.

II. - Guerre des Rustauds et Anabaptisme.

La Crise du droit divin. — L'Evangile mythe de la révolution sociale.

Origine de la guerre des rustauds. — Influence des doctrines réformées. — Une révolution mystique. — L'appel au droit divin. — Les pamphlets. — Les articles. — Les Constitutions.

L'influence hussite. — Munzer. — La révolution sanglante: Franckenhausen.

L'anabaptisme zurichois. — Denk et Sattler. — Les Melchiorites des Pays-Bas. — Bockelson à Münster. — La Jérusalem communiste. — Ecrasement de l'anabaptisme.

III. - Calvin.

Dispersion de la Réforme après les désordres anabaptistes. — Réaction de la pensée protestante contre les doctrines qui la déforment.

Les premières pensées politiques de Calvin. — Leur originalité contraste avec ses œuvres postérieures où il reprend le point de vue luthérien. — L'œuvre religieuse de Calvin: la Synthèse de la Réforme. — Sa pensée politique. — Opposition de l'Etat à l'Eglise. — Respect de l'ordre civil. — L'esprit biblique. — Son œuvre politique: le législateur et l'homme d'Etat. — Genève.

IV. - Les Monarchomaques.

Les guerres de religion en France. — Position nouvelle du problème politique. — Naissance au sein du protestantisme d'une opposition contre l'autorité civile. — Contradiction des doctrines réformées et de l'attitude politique des protestants français. — La Saint-Barthélémy. — Révolte ouverte des huguenots.

Les premiers théoriciens de la guerre civile. — Hotman s'en tient au point de vue historique et juridique. — Bèze, en théologien, essaie de plier la doctrine réformée aux nouveaux besoins des temps. — Les « Vindiciæ contra tyrannos ». — Sens de la doctrine politique des monarchomaques. — Elles doivent leur couleur à la Réforme, et leur matière à la philosophie médiévale.

La renaissance de la philosophie politique naturelle. — Grotius. — La ligne réformée se brise.

But de l'ouvrage : définir et mesurer l'influence que, dans sa forme première, la théologie réformée a exercée sur la pensée politique et sur le développement des institutions.

Pour comprendre le sens politique de la révolte luthérienne, l'esprit doit d'abord saisir par leurs lignes vives les forces en travail au déclin du moyen âge. Dans les pages précédentes, nous avons essayé de montrer que dans un riche faisceau d'idées et de forces, une poussée très nette et très consciente imprimait son mouvement propre à l'ensemble. Les persévérants et opiniâtres progrès de l'Etat dans la lente reconquête de ses attributs souverains sont, à l'aube du XVI[e] siècle, le phénomène essentiel de la vie publique. C'est sous ce signe que la Réforme a vu le jour. Nous en montrerons l'importance.

Mais, avant d'étudier les aspects divers de l'action exercée par sa philosophie dans le domaine politique, nous voudrions redire en quelques pages le sens des événements qui ont favorisé son développement, ou commandé son évolution

politique, et qui expliquent ses variations. Car le XVI[e] siècle est riche de matière disparate; et la Réforme ne s'y développe pas selon une courbe régulière. Elle a ses cahots et ses reculs, ses écarts et ses heurts. Plus que tout autre mouvement elle ignore l'unité. La diversité des doctrines qu'elle a engendrées sera bientôt si criante qu'elle se croira forcée d'élever cette infirmité à la hauteur d'un principe. Mais elle n'en est pas encore là au XVI[e] siècle. Elle poursuit un but précis: la restauration de la vérité évangélique. Et elle souffre plutôt qu'elle ne se réjouit de la dispersion des efforts de ses disciples. Ce désir d'unité, encore qu'il soit contrarié par maints courants divergents, donne à la pensée protestante du XVI[e] siècle une direction suffisamment précise et caractérisée.

Notre étude trouvera son terme naturel au début du XVII[e] siècle, moment où le mouvement protestant se divise définitivement au gré des nations et des sectes.

I

En Allemagne, tous ceux qui, depuis la fin du XV^e^ siècle, demandaient la réforme de l'Eglise, souhaitaient en même temps une restauration politique. Pour la « Réforme de l'empereur Sigismond »[1], pour Jacob Wimpheling, pour les « *Responsa et replicæ ad Æneam Sylvium* », notamment, les deux allaient de pair. L'infortune de l'Empire semblait aussi criante que la misère de l'Eglise.

Pourtant, le futur réformateur, Luther, s'intéressait encore bien peu aux choses politiques. Dans le cloître, il les tenait en grand mépris. Il avait lu « La Cité de Dieu ». Quelques notes de sa main en marge d'un manuscrit de Saint Augustin nous le révèlent[2]. Cette lecture avait eu peu de fruit. Que dire de l'enseignement scolastique? Il en avait suivi les leçons plus proches d'Occam que de Saint Thomas. Il leur gardait un dédain hautain. Pour « disputer » devant lui, les étudiants devaient les contredire. Aristote surtout, dont le spectre un peu guindé se dressait à toutes les allées de la scolastique, lui paraissait un génie malfaisant. S'il n'avait pas existé en chair et en os, il l'aurait volontiers pris pour le diable[3]. On le chasserait du domaine que lui avaient livré des mains indignes: « C'était une erreur de dire qu'il

[1] Composée en 1438, imprimée pour la première fois en 1476. Cf. Georg. Tumbult, *Die Wiedertäufer*, p. 6.

[2] Cf. Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, p. 3 à 5. Luther, Ed. de Weimar, t. IX, p. 24 à 27.

[3] Luther, Ed. de Weimar, t. I, p. 221.

n'y avait pas de théologien sans Aristote. Bien plus, il fallait affirmer que pour être théologien, on devait d'abord se séparer d'Aristote »[1].

Il ne partageait donc pas le respect du philosophe antique pour l'ordre politique. Il ne le combattait pas, mais il le dédaignait. Il avait cru trouver dans Saint Augustin les raisons de son mépris. Dans son commentaire de l'Epitre aux Romains, il n'invoque son témoignage que pour développer l'apostrophe dont on a trop abusé: « Que sont les grands empires, sinon de grandes briganderies? »[2].

Les nécessités de la lutte qu'il engagea contre la papauté changèrent ses dispositions. Luther commença de s'intéresser à l'Etat dès qu'il y eût reconnu l'antithèse vivante de l'Eglise qu'il combattait.

Il est curieux de suivre les progrès de sa pensée politique pendant ces premières années de lutte.

On connaît les étapes de la révolte. La querelle des indulgences de 1517. Les résolutions soumises à l'examen de l'évêque, puis du légat. L'appel du légat au pape, et du pape au pape mieux informé. La dispute de Leipzig de 1519 qui précipite la rupture, les furieux pamphlets qui la suivent, et enfin, en 1520, les trois écrits fondamentaux où l'hérésie s'affirme: « La Captivité de Babylone », « La Liberté du Chrétien » et « l'Adresse à la Noblesse allemande ».

A chaque pas qui le détache de l'Eglise, le réformateur comprend aussi plus clairement le rôle de l'Etat. Jusqu'en 1519, moine encore soumis à l'autorité qui doit juger ses écrits, il ne s'attaque pas ouvertement à la papauté. Aussi parle-t-il peu de la puissance séculière. On trouve la première allusion directe aux droits souverains de l'Empire dans sa riposte aux « Articles » des romanistes, proclamant la

[1] LUTHER, *Disputatio contra scolasticam theologiam*, Ed. de Weimar, t. I, p. 221 à 224.

[2] Id., *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Ed. FICKER, t. II, p. 29. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 5.

souveraineté pontificale[1]. Pour les mieux combattre, il réveille les théories sur le pouvoir civil qui avaient alimenté les vieilles querelles du Sacerdoce et de l'Empire. A Leipzig, la discussion du fameux article XIII occupe de nombreuses séances. Luther y défend avec âpreté l'intangibilité de la puissance temporelle. Il précise encore son point de vue après la lutte, dans la crainte de n'avoir pas été compris. Il nimbe l'Etat de l'auréole qu'il enlève à l'Eglise. Il défend ses droits avec autant d'ardeur qu'il en met à ruiner la papauté. En 1520, dans son apostrophe ardente contre le nouveau livre d'Augustin Alveld: « *De apostolica sede* », il proclame le droit divin absolu de l'autorité séculière[2]. De là à la considérer comme la seule forme possible de l'ordre humain, il n'y avait qu'un pas à franchir.

Les circonstances y poussèrent vite le réformateur. Autour de lui, les humanistes Crotus Rubianus, Mutian, Ulrich von Hutten, l'encourageaient et lui montraient l'autorité séculière prête à le suivre dans sa révolte contre Rome. Sickingen lui promettait sa protection et lui offrait un refuge dans ses états. Toutes ces choses firent que les Princes apparurent à Luther comme seuls capables de forcer la Papauté « de retirer les mains du plat »[3]. Impulsif, il cédait vite aux événements. Le même qui en 1516 faisait profession de mépriser la « Politique », traçait en 1520 dans l' « Appel à la Noblesse allemande » le plan d'une réforme de l'Empire[4].

Cette évolution rapide et commandée du dehors, donna à la pensée politique de Luther sa forme. Elle ne variera pas. Il apparaît déjà qu'il ne fera pas figure de théoricien. La spéculation n'est pas son fait, ni les systèmes. La plupart

[1] LUTHER, *Resolutio lutheriana super propositionem XIII de potestate Papæ* (1520), Ed. de Weimar, t. II, p. 220 à 239.

[2] Id., *Von dem Papsthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (1520), Ed. de Weimar, t. VI, p. 276 et s.

[3] Id., *An den christlichen Adel deutscher Nation:* « Der Bapst die Handt auss der Suppen ziehe ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 435.

[4] Id., *ibid.*, Ed. de Weimar, t. VI, p. 438 et s.

de ses écrits sont des pamphlets. Les circonstances les font naître et ils en gardent le reflet: « J'ai la plume facile et la mémoire prompte, disait-il, je n'exprime pas ma pensée, elle coule »[1]. Elle coule et ne se soucie ni d'ordre ni de logique. Ses pensées participent un peu de l'incohérence de ces temps troublés. Après l'adresse de 1520 ce sont les exhortations à l'ordre et à l'obéissance de 1521[2], puis deux ans plus tard, le recul imposé par les persécutions des princes catholiques[3]. La guerre des rustauds rejette le réformateur dans les bras de l'autorité[4]. L'institution de la Visite des Eglises enfin lui donne une sorte de position officielle à la cour de Saxe, et lui permet d'aborder les problèmes politiques avec plus de calme et de pondération. Dans ses sermons, dans ses commentaires, dans ses propos de table, son point de vue politique se définit et se précise[5].

Il garde toujours la marque de son origine. Luther voit l'Etat avec les yeux d'un réformateur religieux. La chose politique, en soi, ne lui paraît pas digne d'intérêt. Discuter dans l'abstrait de l'origine des cités, des fins qu'elles poursuivent, ou des moyens dont elles peuvent user, n'est pas son fait. Ouvrage de juristes. Pour lui, il poursuit avec ardeur et obstination une réforme religieuse. Il ne s'en laisse pas distraire. Il ne prend connaissance des choses que s'il les trouve mêlées de près ou de loin à la religion. Il ne veut en connaître que ce qui la touche. L'Etat lui apparaît sur sa route, il n'en fait pas le tour. Il n'en voit que le côté qui

[1] *Luthers Briefwechsel,* Ed. ENDERS, t. II, p. 320.

[2] LUTHER, *Treue Vermahnung zur allen Christen sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung,* 1520, Ed. de Weimar, t. VIII, p. 683.

[3] Id., *Von weltlicher Oberkeit und wie weit man ihr gehorsam schuldig sei.* Ed. de Weimar, t. XI, p. 256.

[4] Id., *Ermahnung zum Frieden über die Zwölf Artikeln der Bauernschaft ein Schwaben,* Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 321. *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, ibid,* p. 394.

[5] Cf. JORDAN, *op. cit.,* p. 90.

entre dans sa perspective. Lorsqu'il parle de l'Etat, l'Eglise occupe seule toute sa pensée. Il étudie d'abord l'Etat contre l'Eglise, et ce sont ses premières œuvres de combat. Plus tard, après le succès du protestantisme, il l'étudiera pour l'Eglise dont il aura fixé les nouvelles bases.

Ce but explique la méthode. Puisque la théorie politique n'est qu'un corollaire de la doctrine religieuse, c'est à celle-ci qu'on demandera les principes et les arguments. Elle vient précisément de les renouveler. A la théologie scolastique qui ne craignait pas de faire appel à la plus large philosophie pour connaître la vérité sous le signe de la révélation, Luther a substitué une théologie qui se résume toute entière en l'interprétation de l'Ecriture et répudie tout appel à la philosophie rationnelle. La Bible, fondement de la science sacrée, sera l'arbitre des choses politiques.

Ce n'était pas la première fois que les écrivains politiques invoquaient le témoignage de l'Ecriture. Tous les docteurs du moyen âge s'étaient souciés d'accorder leurs thèses aux préceptes des livres sacrés. La révélation était dans ce domaine un guide précieux: elle seule permettait de jeter quelques lueurs surnaturelles sur l'ordre humain. Mais on se réservait aussi de puiser à d'autres sources. On entendait tirer parti des études que les philosophes païens avaient consacrées aux matières politiques. Les cités étaient choses naturelles et il appartenait à la raison d'en décider.

En 1520, cet esprit rationnel répugnait à Luther. Il y voyait le germe du mal dont souffraient la société et l'Eglise; à son sens, c'était la première réforme à accomplir. Elle était grandement nécessaire. « Je dois le dire, s'écriait-il, me jette la pierre qui veut. Tout ce que la papauté a institué, ne repose que sur le péché et sur l'erreur. Que sont nos universités? Rien d'autre que des collèges d'éphèbes, stigmatisés par les Macchabées, institués à la gloire de la Grèce. On y mène une vie libre, mais on n'y enseigne ni l'Ecriture Sainte, ni la foi chrétienne. Aristote, le maître païen aveugle, règne seul, bien au-dessus du Christ. Qu'on me permette un conseil. Tous

les livres d'Aristote: Physique, Métaphysique, *de Anima,* Ethique, etc... que l'on considère comme ses meilleurs ouvrages, jetez-les au feu avec tous les autres qui se targuent de naturalisme. Vous ne pouvez rien y apprendre de bon sur les choses naturelles comme sur les choses spirituelles... Cela me peine dans le fond du cœur de voir que le plus dangereux, le plus orgueilleux et le plus pernicieux des païens a ainsi corrompu et nourri d'idées fausses les meilleurs chrétiens »[1].

A ce mal païen, le retour aux Ecritures était le seul remède. Les théologiens devaient d'abord en faire leur profit, et les canonistes. Mais les juristes eux-mêmes y trouveraient aussi une source de rénovation de la vie sociale: « Le droit temporel, Dieu merci, quelle que fût sa décadence, était de beaucoup préférable au droit spirituel. Il était mieux ordonné, mieux conseillé, mais combien restait-il à faire. A la vérité, des conseillers raisonnables, s'appuyant sur la Sainte Ecriture, n'auraient-ils pas suffi. Les antiques et lointaines conceptions du droit ne servaient qu'à opprimer les gens et à entraver la marche des choses »[2].

Ainsi la première pensée de Luther fut de chercher dans l'Ecriture les principes d'une réforme politique. Il pensait que les meilleures lois et la constitution la plus ferme étaient celles dont les Hébreux avaient été dotés. On en parlait beaucoup autour de lui. N'y aurait-il pas moyen d'adapter les lois judaïques aux mœurs du temps? A la cour des princes de Saxe, des esprits graves comme Spalatin et le chancelier Bruck, se préoccupaient de ces importantes questions[3]. Luther indiquait que l'on devait s'en rapporter à la police de Moïse sur bien des points: « Je verrais volontiers les princes régner à l'exemple de Moïse, disait-il, et si j'étais empereur, je

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (1520), Ed. de Weimar, t. VI, p. 457 et 458.

[2] Id., *ibid.*, p. 459.

[3] Sur l'étendue du mouvement voir KUHN, *Luther, sa vie et ses œuvres,* t. II, p. 134-135.

voudrais prendre modèle sur ses principes, non que j'y fusse obligé, mais, en toute liberté, j'imiterais son gouvernement »[1]. La dîme par exemple est un « *recht fein Gebot* », elle remplacerait avantageusement tous les autres impôts. Le Jubilé, qui résoud périodiquement tous les droits de propriété sur les terres, est une institution féconde, et l'année jubilaire, qui permet aux terres de se reposer tous les cinquante ans, serait à observer. Pourquoi n'imiterait-on pas les Juifs comme les païens et les grecs? « L'Empereur, dira-t-il en chaire en 1527, pourrait prendre exemple de la loi mosaïque pour dresser sur son modèle une heureuse constitution (*ein feiner Regiment*)... »[2].

Ces tentatives un peu puériles pour faire revivre les institutions du peuple d'Israël sont de peu de portée. Nous verrons plus loin que Luther lui-même, devant les excès des sectes avancées, en reconnut l'arbitraire et la vanité. On doit les retenir seulement comme des phénomènes psychologiques propres à faire comprendre la couleur générale des doctrines réformées. Une seule question résume en effet pour Luther tout le problème politique. Quel est le sens évangélique et scripturaire de la Souveraineté. Le Réformateur l'a clairement défini avant d'écrire le « Traité de l'Autorité Séculière ». Au baron de Schwarzenberg qui lui avait posé la question, il répondait en annonçant la publication d'un petit livre, où il montrerait comment on devait comprendre l'Etat d'après l'Evangile[3]. Il tint promesse, son ouvrage est le premier essai d'une « politique tirée de l'Ecriture Sainte ».

*
* *

Parallèlement, à Zurich, Zwingle rejoignait les conclusions de Luther par un tout autre chemin. Son cas est parti-

[1] LUTHER, *Unterrichtung wie sich die Christen in Mosen sollen schicken*, Ed. de Weimar, t. XVI, p. 376.
[2] Id., *Sermon* (1527), Ed. de Weimar, t. XXIV, p. 8.
[3] *Luthers Briefe*, Ed. DE WETTE, t. II, p. 249.

culièrement intéressant, car cet humaniste nourri des doctrines antiques, et fort respectueux de la philosophie hellénique[1], dont il semble avoir appris les principes à l'école des averroïstes, est le véritable trait d'union entre le moyen âge et la Réforme. Luther se révolte, Zwingle suit les forces naissantes. Il recueille l'héritage des minorités médiévales et en fait hommage aux temps modernes.

La lutte religieuse avait conduit Luther à s'intéresser aux questions politiques. Zwingle a été au contraire citoyen avant d'être réformateur religieux. Citoyen ardent, et de la ville la plus jalouse de sa souveraineté. Zurich venait d'imposer au pape un concordat qui avait déjà pour l'Eglise presque la valeur d'une défaite. Et Zwingle vivait les progrès de sa cité. Il craignait qu'elle n'en perdît les fruits, si elle ne rendait pas à la vie nationale une autonomie compromise par l'abus du mercenariat, qui faisait des Suisses les soldats de toutes les nations. Il s'efforçait de réveiller le sentiment national et de raffermir la bourgeoisie zurichoise dans le sentiment de sa dignité. Tel est le sens de ses premières œuvres[2].

Au rebours de Luther il cherche dans Aristote les idées fondamentales de sa politique[3]. Il reprend les distinctions d'Aristote sur les formes du gouvernement, et la définition des constitutions vicieuses qui s'opposent à chacune d'elles. Il invoque son témoignage pour prouver la supériorité des constitutions aristocratiques du genre de celle dont jouissait Zurich. Il demande au philosophe grec les principes qui animent sa foi républicaine. Cette démarche rappelle celle de Marsile de Padoue. Zwingle l'a certainement connu. Nous aurons l'occasion de montrer tous les rapprochements qu'il est permis de faire entre l'œuvre de l'un et de l'autre[4]. L'état

[1] Sur l'influence d'Aristote sur la pensée politique de Zwingle voir KREUTZER, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, p. 44 et s.

[2] Cf. à ce sujet G. VON SCHULTESS RECHBERG, *Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche*, p. 14-18.

[3] KREUTZER, *op. cit.*, p. 45 et s.

[4] Ci-dessous Chap. VI, § III.

actuel de la recherche historique ne permet pas de déterminer dans quelle mesure l'influence de l'averroïsme marsilien a pu s'exercer sur la formation de Zwingle. Mais on peut affirmer que les deux esprits sont de la même famille. L'un et l'autre aussi attachés à la défense de la cité laïque, l'un et l'autre fils de cet humanisme dédaigneux de la théologie naturelle enseignée à l'Ecole. L'un et l'autre enfin cherchant dans Aristote le secret des phénomènes politiques.

L'esprit laïc de Zwingle s'exalta à l'annonce de la révolte luthérienne. Luther découvrait l'importance de l'Etat en se détachant de l'Eglise. Zwingle saluait la révolte contre l'Eglise comme le terme de la libération de l'Etat. C'est dans ce dernier moment de son évolution que l'influence marsilienne est la plus sensible. Alors que Luther, dans ses premières controverses, ramasse les arguments usés des luttes de préséance entre le Sacerdoce et l'Empire, Zwingle saisit immédiatement la tranche vive du problème, en enseignant après Marsile la nécessité d'un pouvoir unique exclusif de toute autre juridiction.

Et c'est encore à ses tendances averroïstes qu'il doit de s'être si vite rallié après Luther à l'idée d'une politique méprisant les enseignements philosophiques pour ne s'inspirer que des préceptes révélés. L'opposition entre la raison et la foi, chère au philosophe arabe, l'y conduisait naturellement. Ne trouvait-il pas d'ailleurs dans Marsile de Padoue le premier exemple d'une théorie scripturaire de la souveraineté, enseignée parallèlement à celle dont on demandait les principes au « Philosophe ». Le précédent explique pourquoi Zwingle, abandonnant ses considérations philosophiques, s'efforça de fonder toutes ses idées sur l'autorité des textes sacrés. Il va chercher dans Moïse et Samuel de nouvelles raisons pour sa foi républicaine[1]. Il va demander à l'Evangile de nouveaux arguments pour affermir la superbe laïque. Une fois sur cette voie, il dépassera encore Luther dans la rigueur

[1] KREUTZER, *op. cit.*, p. 44.

de sa logique. L'Etat ne doit plus être étudié que bibliquement. Le droit humain doit céder le pas aux enseignements positifs des textes sacrés. Il faut renouveler toute la vie politique à la lumière des Ecritures : « *Scriptura ergo regula et finis est juxta quam omnia dirigenda sunt* »[1].

Tel s'affirme dans les premières années de révolte l'esprit politique de la Réforme. Les efforts distincts de Luther et de Zwingle ont convergé dans un sens unique : Ils s'accordent à poser les principes d'une « politique » anticléricale tirée de l'Ecriture Sainte.

[1] Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, p. 24.

II

La position prise ainsi par les premiers réformateurs manqua immédiatement d'être compromise par deux mouvements d'inspiration différente qui se développèrent parallèlement en marge de la Réforme officielle: la guerre des Rustauds et l'anabaptisme. L'un est une révolution politique à forme religieuse, l'autre un mouvement religieux à tendances politiques. Chez rustauds et anabaptistes, à l'opposé de Luther, les préoccupations politiques sont prépondérantes. Les rustauds ne songent qu'au succès de leurs revendications positives. Les anabaptistes appellent la révolution sociale comme l'aboutissement logique de la réforme religieuse. Ils abandonnent donc le point de vue strictement théologique des réformateurs. Ils ne leur empruntent que la forme de leur pensée, le sens biblique de leur politique. Il apparaît ainsi sans raison d'être. L'appel au droit divin, la subordination de la vie publique à la lettre des Ecritures devient le principe premier. On en fait le mythe de la nouvelle révolution.

Ce fut d'ailleurs le seul apport de la Réforme à la révolution sociale. Les révolutions procèdent de deux manières. Elles sont parfois l'œuvre d'illuminés, ou d'esprits absolus, appliquant une idée jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. Mais il advient le plus souvent que le peuple y cherche seulement les satisfactions positives qui lui tiennent à cœur, et ne s'embarrasse pas de principes. Ceux-ci n'apparaissent qu'après coup, pour donner une apparence de logique aux revendications et stimuler des ardeurs.

Ce fut le cas de la guerre des Rustauds. Le fond de la

révolution est étranger à la Réforme, les idées en découlent. Il faudrait remonter fort loin pour trouver les germes du mécontentement qui provoqua la révolte de 1525. Depuis la fin du XV[e] siècle, l'Allemagne était en désarroi. Désordre politique et malaise social. Les temps modernes naissaient douloureusement. L'Empire s'affaiblissait, la féodalité était morte, les états commençaient d'affirmer leur indépendance, la souveraineté se déplaçait. Le siècle avait déjà perdu son ancien équilibre. Il n'avait pas encore trouvé les bases de l'ordre nouveau. L'anarchie régnait, et l'insécurité. Les mécontents étaient nombreux. On se plaignait des princes dont la tyrannie n'était plus contrôlée par l'Empire, de leurs juristes destructeurs des anciens droits coutumiers, de l'Eglise, des prélats trop riches et de mauvais exemple, de Rome et de ses légats italiens et de ses impôts. Comme à toutes ses heures de détresse l'Allemagne vivait dans l'espoir d'une résurrection subite. La légende de Frédéric Barberousse endormi sous les voûtes de Kyffhausen était présente à tous les esprits. A la fin du XV[e] siècle, la Réforme de l'Empereur Sigismond avait annoncé pour 1515 le réveil du grand empereur, qui rétablirait les anciens droits impériaux et mâterait le clergé.

Dans le peuple, des jacqueries partielles avaient éclaté çà et là, signes du mouvement plus vaste qui se préparait. La première conséquence de la Réforme fut de donner plus d'assurance aux agitateurs. La contagion de la révolte gagne le peuple qui commença de murmurer plus librement. Les meneurs ne faisaient pourtant pas encore appel à la religion. Que demandait-on? Dans les villes, la suppression des tribunaux où siégaient les romanistes (*rotwelsche Gericht*), le renvoi des docteurs « méchants bavards dont le verbiage était nuisible à l'intérêt public »[1], l'abolition du « droit impie » qui ne servait qu'à favoriser l'arbitraire. Dans les campagnes on réclamait l'usage public des forêts, la liberté de la chasse et de la pêche, le rétablissement des anciens communaux

[1] Cf. Zöllner, *Zur Vorgeschichte des Bauernkrieges*, p. 95-96.

(*Marktrechte*), la diminution des impôts, la réduction des corvées et des redevances, le rétablissement des tribunaux d'échevins, etc... Nous sommes bien loin d'un mouvement religieux. Il nous semble en tout cas bien étranger à la Réforme.

Sans elle pourtant, il ne se serait jamais développé[1]. La révolte de Luther éclatant dans ce milieu troublé apportait une idée simple: le retour aux Ecritures. L'oubli de la parole sacrée était la cause de tous les maux. L'idée se répandit dans l'opinion avec une rapidité surprenante. Luther le constatait en déplorant que l'on pût ainsi déformer sa pensée en se réclamant d'elle: « Vous avez lu une page ou deux, vous avez entendu un sermon, et rips et raps, vous avez déjà tout oublié que vous voulez abattre le monde tout entier, en vous appuyant sur moi et en vous autorisant de mon nom »[2]. Il avait cherché dans la Bible le fondement des droits de l'Etat. D'autres invoquaient les livres sacrés pour combattre l'ordre en vigueur. L'idée nouvelle trouvait d'autant plus facilement créance chez les paysans qu'elle ne leur était pas absolument inconnue. On avait entendu parler de quelques « *Bundschuhe* »[3] qui s'étaient formés au nom de la justice divine. Le « Droit divin », la « Parole de Dieu », ces mots avaient déjà été prononcés en Basse-Allemagne, où les frères de Bohême avaient apporté la bonne nouvelle et la Jacquerie. Spirituels, Frères apôtres, Picards, toutes les sectes radicales hussites avaient créé çà et là des foyers de révolte où pouvaient se développer les pures doctrines thaborites. Plusieurs fois, on avait essayé de promulguer la loi de Dieu. Johann

[1] Cf. ZIMMERMANN, *Allgemeine Geschichte des Grossen Bauernkrieges*, p. 164: « Das Evangelium wurde das Pannier welches das gedrückte Volk, wenngleich nicht zur Einheit eines Planes, doch zur Einheit eines Zweckes vereinigte ».

[2] LUTHER, *Treue Vermahnung*, 1522, Ed. de Weimar, t. VIII, p. 671.

[3] On sait que le nom donné aux « jacqueries » allemandes venait de l'idée qu'avaient eue les révoltés d'arborer des étendards où en guise d'emblème était figuré un « soulier » grossier de paysan.

Böhm en 1476, le *Bundschuh* de Spire en 1501, Joss Fritz en 1513[1] et le célèbre mouvement du pauvre Konrad[2].

Maintenant, la propagande secrète des sectes déconsidérées faisait place à une vaste prédication. Les prophètes du nouvel évangile savaient où le bât blessait le paysan. Pour mieux s'en faire entendre, ils lui montraient les réformes qui s'imposeraient après la restauration de la loi du Christ. En 1523, Christoph Schapeller de Memmingen, un des apôtres les plus ardents de la Réforme, enseignait que la dîme perçue en Allemagne n'était pas conforme à celle instituée par la Sainte Ecriture[3]. En Juin 1524, les paysans en refusaient le paiement en invoquant la parole de Dieu. On réclamait de même la réforme de tous les tonsurés[4]. On revendiquait le droit de les élire. On ne s'arrêtait pas en chemin. Toutes les institutions détestées étaient passées au crible: censives, impôts, servage... On s'apercevait facilement qu'elles n'avaient aucun fondement dans l'Evangile, et les meneurs de s'écrier: « Voilà le droit de l'Evangile: vois comme les anciens prêtres t'ont menti et faussement prêché, ce sont fripons qu'il faut frapper de mort, après qu'ils t'aient si magistralement trompé et tondu »[5]. Tous les paysans d'Allemagne furent bientôt réunis dans l'immense espoir de reconstruire la société sur les bases fixées par la Bible.

Les idées religieuses, qui n'avaient d'abord été qu'un aiguillon pour aviver les rancunes et les appétits, passèrent au premier plan. Une mystique étrange s'était emparée de l'âme populaire. La première alliance conclue entre les

[1] Zöllner, *op. cit.*, p. 72 et s. et p. 97 et s.

[2] Mouvement exclusivement paysan, Konrad symbolise les petites gens sans culture « Kon-rad=kein Rath ». Ses revendications sont très radicales: « Es müsse gleichheit werden und die reichen Schelme müssen mit den Armen teilen ». Zimmermann, *op. cit.*, p. 77.

[3] Baumann, *Die oberschwäbischen Bauern im März* 1525 *und die Zwölf Artikeln*, p. 1 à 3.

[4] *Constitution d'Heilbronn* dans Bensen, *Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken*, Erlangen, 1840, p. 277-282.

[5] Baumann, *op. cit.*, p. 3.

paysans de l'Allgau en février 1525 a pour but « de fournir aide et protection à tous ceux qui veulent se conformer au droit divin et se soumettre à ce droit corps et biens comme des frères en Jésus-Christ leur Sauveur »[1]. Un autre pacte commence ainsi : « A l'éternelle louange et honneur du Dieu Tout Puissant, pour appeler l'Evangile et la parole divine, pour affermir la Justice divine et le droit divin s'est formée cette association et cette ligue chrétienne. Elle ne veut opprimer personne, clerc ni laïc, elle ne demande qu'à suivre tout ce que montre, contient et ordonne le Saint Evangile et le droit divin... »[2]. « Tous les articles des paysans, dit l'édition définitive des douze articles, n'ont d'autre but que d'entendre l'Evangile sous la règle duquel nous devons vivre ». Ils réformeront la société d'après la lettre de la Sainte Ecriture[3]. ils ne veulent que l'Evangile, s'ils l'interprètent mal, et demandent quelque chose qui n'y est pas contenu, ils y renonceront, mais ils veulent aussi tout l'Evangile, même ce qu'ils n'auraient pas su y voir.

Pendant que Luther désavouait avec effroi ceux qui se disaient les fils de ses œuvres, le mouvement ne faisait que croître, des pamphlets innombrables s'imprimaient, des articles nouveaux naissaient chaque jour, des constitutions s'élaboraient. Partout éclatait le même appel au droit divin. Un pamphlet nous montre un étudiant qui briguait le titre de docteur en droit à Bologne quand l'Esprit de Dieu l'avait poussé à lire la Bible : « Il y a là plus de droit que dans tous les recueils juridiques. Car la Bible nous montre la place tenue dans le monde par ces codes écrits tout exprès pour détruire le cinquième livre de Moïse..., elle nous montre comment Dieu a dispensé le droit au monde... Aussi a-t-il laissé là son droit romain, pour aller trouver le Christ qui, lui disait-on, était revenu au milieu de la nation allemande »[4].

[1] Baumann, *op. cit.*, p. 22.
[2] Bensen, *op. cit.*, p. 277.
[3] Zimmermann, *op. cit.*, I, p. 407.
[4] Clemen, *Flugschriften*, I, p. 373 et s. « Ein Gespräch zwischen

La Bible seule devait régner dans la cité. Tout le monde s'accordait à le reconnaître. Heinrich von Kettenbach: « On ne doit gouverner et juger que d'après la parole de Dieu, c'est dans l'Ecriture que nous trouvons sa volonté et non dans les parlottes humaines »[1]. Les articles de Rappersweiler: « Tous les principes sur lesquels les juges ont coutume de fonder leurs jugements doivent être rigoureusement bannis, ils ne servent qu'à l'oppression des consciences »[2]. La constitution d'Heilbronn: « Il serait bon que le droit temporel employé jusqu'ici dans l'Empire fût détruit et abattu et que l'on n'observât plus devant les tribunaux que le droit naturel divin »[3] (art. 6). Et la constitution de Gaismaier: « Il faut bannir du pays de Gasmaier toute « sophisterie » et toute « juristerie », et brûler tous les ouvrages qui en sont nés (art. 7), et lorsque l'on rendra la justice c'est d'après le droit divin et non d'après l'autre droit qu'il faudra juger »[4].

Quant à définir clairement ce qu'était le droit divin, il n'en était pas question. La masse du peuple savait d'avance qu'elle y voulait trouver l'abolition du servage, des corvées et des censives, le retour à l'ancienne vie communale, la réaction contre les institutions modernes. Certains pourtant s'inquiétaient de trouver le moyen de déterminer les principes de la justice divine. « Allait-on réunir un Parlement et prier Dieu de le venir présider? »[5]. Aussi Michel Gaismaier prévoyait-il dans sa constitution l'établissement d'une Université où l'on ne devait enseigner que la parole de Dieu. « Les hommes qu'elle instruirait siègeraient seuls au conseil du Gouvernement, car il n'y avait que dans l'Ecriture qu'on

einem Christen und Juden auch einem Wirte samt seinem Hausknecht den Eckstein Christum betreffend ». (1524).

[1] CLEMEN, *op. cit.*, II, p. 176 et s.

[2] BAUMANN, *op. cit.*, p. 36-37.

[3] BENSEN, op. cit., p. 276.

[4] « Das ist Landes Ordnung so Michel Gaismaier gemacht hat » dans BUSCHOLTZ, *Geschichte der Regierung Ferdinand des ersten Urkundenband*, t. IX, p. 651-657.

[5] BAUMANN, *op. cit.*, p. 56-57.

pouvait trouver la justice divine. Ils jugeraient et dirigeraient tout le peuple chrétien d'après l'ordre de Dieu (art. 3) »[1]. De même une manière de compromis signée entre les « masses paysannes » de Franconie, demandait qu'on se préoccupât de trouver des juges propres à indiquer où était le droit divin. On parlait d'un gouverneur ou représentant de l'Empire assisté de deux maîtres de l'enseignement chrétien, « soit par exemple le duc Frédéric de Saxe assisté de Martin Luther, Philippe Mélanchton ou Pommerau. On demandait d'en user ainsi dans chaque ville, en composant un tribunal présidé par un prince modéré où siègeraient les réformateurs les plus en vue... »[2]. Mais la plupart n'en demandaient pas tant. « En trois semaines, s'écriait Ulrich Schmid, les prêtres à qui il allait demander d'entrer en prières auraient reçu de Dieu les grâces nécessaires pour décider des exigences du droit divin »[3].

Il semblait que tout allait renaître au souffle de la Réforme; les couplets de « Maître Jean » résumaient cet espoir.

Die goldenen Messen sind aus
Das Evangelium Christi ist im Haus .
Des messes d'or rien ne demeure,
L'Evangile est dans la demeure.

*
* *

Si puissant que fût le mouvement qui entraînait l'opinion, il n'avait pourtant pas des conséquences extrêmes. Fils de la Réforme, les paysans se défendaient de vouloir supprimer l'autorité: « Nous serons obéissants aux autorités élues et légales comme si elles nous avaient été données de Dieu, nous leur obéirons dans toutes les choses chrétiennes et équitables »[5]. D'autres articles prêchent la soumission « à

[1] Buscholtz, *op. cit.*, p. 652.
[2] Bensen, *op. cit.*, p. 540-544.
[3] Baumann, *op. cit.*, p. 56-57.
[4] Id., *ibid.*, p. 39.
[5] Article 3 des Douze Articles, Zimmermann, *op. cit*, I, p. 407.

l'autorité honorable ». En Souabe et en Franconie, dans toutes les régions où ne s'exerçait aucune influence hussite, les revendications furent modérées.

En Saxe, au contraire, un mouvement tout différent se mêlait à la révolution sociale et la transformait. Münzer en était l'animateur. Münzer avait devancé Luther dans l'étude des Ecritures. Admirateur de ses premiers écrits, il lui avait reproché de s'arrêter trop vite. Il voulait pousser plus loin la réforme religieuse, il voulait surtout qu'elle fût le prélude d'une complète rénovation sociale. Le message de Jésus, entrant à Jérusalem, avait-il déclaré, contenait aussi la bonne nouvelle politique et sociale. Voilà ce qu'il fallait demander à l'Evangile. Le droit divin qu'il enseignait devait être appliqué radicalement[1].

Révolution de doctrine. Les paysans justifiaient par le droit divin leurs doléances positives et leurs appétits. Münzer voulait au contraire le droit divin pour lui-même, il voulait qu'il fût pratiqué sans limites. Luther lui paraissant trop timide, il avait cherché de nouveaux maîtres auprès des frères de Bohême.

Hussites et Thaborites, on le sait, n'avaient eu qu'un seul but, la « *promotio legis Dei* ». Les articles présentés par les prêtres thaborites à la commune de Prague le 15 Août 1421 demandaient que les lois païennes et teutonnes en contradiction avec le droit divin fussent abolies. « La parole de Dieu devait régner, juger, disposer de tout »[2]. Cette restauration du droit divin, les sectes radicales ne l'attendaient pas d'une simple réforme politique. Ils prévoyaient l'avènement tout proche du royaume divin. Le temps de la vengeance viendrait. Les siècles seraient consommés. Tous les maux disparaîtraient. Un temps commencerait où les fidèles devraient se dresser dans une ardente colère contre les adversaires du

[1] ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 168-174.

[2] HÖFLER, *Geschichtschreiber der hüssistichen Bewegung im Böhmen*, II, p. 437.

Christ. La cruauté leur était ordonnée pour la juste punition des pêcheurs : « Maudit serait le fidèle qui ne plongerait pas son glaive dans le sang des adversaires de la loi divine »[1]. Le peuple élu de Dieu allait exterminer les philistins. Alors commencerait le règne divin. Les enfants vivraient éternellement. Les femmes ne connaîtraient plus les douleurs de l'enfantement. Les enfants de Dieu fouleraient au pied les couronnes des rois, tous les royaumes leur seraient donnés. Une anarchie bienheureuse les réunirait dans un communisme idéal. Ni propriété, ni mariage, ni Etat, ni religion.

Dispersés par Ziska, Picards, Thaborites et Adamites avaient continué de propager leurs doctrines. Nous avons vu qu'ils avaient inspiré quelques Bundschuhe en Basse-Allemagne. Münzer en 1523 reprenait leurs idées : « Réjouissez-vous, s'écriait-il, voilà que les peuples s'inclinent comme des épis lourds appelant la moisson ; je viens du ciel, ouvrier de quelques sous, et j'aiguise ma faucille pour couper la récolte... voici que commence la nouvelle église apostolique et qu'elle s'en va de par le monde »[2]. La nouvelle Jérusalem devait connaître le règne de la liberté, de l'égalité et de la clarté. D'Allstoedt, où il venait d'être nommé pasteur, Münzer fomentait la révolte. Des ligues secrètes se formaient pour préparer l'avènement du royaume de Dieu. Le droit divin y serait restauré. Toutes choses y seraient communes, « le travail comme les biens. Ils seraient répartis à chacun selon son besoin, et selon les circonstances »[3]. Les princes étaient invités à se joindre au mouvement, mais s'ils ne punissaient pas les « sans Dieu », on leur arracherait l'épée, « la communauté toute entière avait la puissance du glaive, elle voulait se gouverner elle-même »[4]. Elle bousculerait les trônes de ses maîtres criminels, « les loups et les dragons dont parlait l'Ecriture ».

[1] Id., *ibid.*, eod. loc.
[2] Zimmermann, *op. cit.*, p. 180.
[3] Id., *ibid.*, p. 183.
[4] Id., *ibid.*, p. 402.

Le mouvement extrême de Saxe polarisa la révolte des Rustauds. Ce fut autour de Münzer que se groupa la principale de leurs armées. La « Claire troupe chrétienne » avide de justice divine se heurta à l'armée des princes dans les champs de Frankenhausen. Ce fut l'écrasement que l'on sait.

*
* *

La répression qui suivit la défaite réduisit définitivement le mouvement paysan. Mais l'idée qui l'avait animé n'était pas morte. La crise du droit divin n'était pas achevée. Au moment où Münzer succombait, l'anabaptisme renaissait à Zurich[1]. Il s'oppose en effet à Zwingle comme la guerre des rustauds à Luther. Les rustauds reprochaient à Luther de n'avoir pas poussé l'Evangile assez loin et de n'en avoir pas mis en lumière toute la portée sociale. Les anabaptistes reprochent au contraire à Zwingle d'avoir mis l'Evangile au service de l'Etat, et ils s'indignent de l'esprit laïc qui inspire la réforme Zwinglienne. Mouvement très original, et en général très modéré. On ne le verra pas développer les doctrines du Hussisme, on n'entendra pas ses adeptes demander l'établissement par la violence de la justice biblique. Scandalisés par la fondation des Eglises d'Etat, ils se borneront à demander la fondation d'une Eglise isolée de tout contact avec la vie civile. Ils se garderont de participer à cette vie qui les souillerait, ils fonderont des communautés

[1] Sur les Anabaptistes, voir Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufruhr,* Leipzig, 1855-1860; Cornelius, *Die Niederländischen Wiedertäufer während der Belagerung Munsters,* Munich, 1869. Les deux ouvrages ont été réédités en 1899 et groupés avec les autres écrits de l'auteur sous le titre: *Historische Arbeiten,* Leipzig, 1899. Emil Egli, *Die züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit,* Zurich, 1878. Ludwig Keller, *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster,* 1880. Ernst Müller, *Geschichte der bernischen Täufer,* Frauenfeld, 1895. R. Nitsche, *Geschichte der Wiedertäufer in der Schweitz zur Reformationszeit,* Einsiedeln, 1885. Georg. Tumbult, *Die Wiedertäufer,* Bielefeld, 1899.

où règnera le seul droit divin. L'amour fraternel y saurait créer l'égalité complète des hommes et la communauté des biens. Purs de toute intention révolutionnaire, les nouveaux anabaptistes maintenaient pourtant que dans le monde chrétien la loi divine seule pouvait présider à la vie sociale. Le nouveau cloître qu'ils fondaient n'était pas immédiatement dangereux, mais il conservait intacte la flamme dont avaient brûlé les prophètes du hussisme.

La modération de leurs maîtres, Denk et Michael Sattler, leur valut un immense succès. Ils rallièrent les débris du mouvement paysan, tous les mécontents (bourgeois ou paysans) impatients de secouer le joug qui leur pesait. La persécution les favorisa. La mort de Denk et de Sattler n'arrêta pas le mouvement. Il prit seulement une forme plus radicale.

Déjà en Suisse Blaurock et les libres frères de l'Oberland avaient réveillé les doctrines les plus ardentes des sectes bohémiennes. Aux Pays-Bas ce fut bien autre chose. Là, Melchior Hofman, ancien lutherien, s'était rallié au mouvement anabaptiste. Il avait fondé dans toute la basse vallée du Rhin des communautés où régnaient le droit divin et le communisme; à Liége, Maëstricht, Aix-la-Chapelle, les églises melchiorites se développaient.

On emprisonna Hofman. Un nouveau prophète se leva: Jean Mathis. Il annonçait l'avènement de la Jérusalem nouvelle. Comme les hussites il appelait les fidèles aux armes pour l'ultime lutte qu'il allait livrer aux gentils. Ses prophètes Koeckelbinder, de Cuipper, Huesdin, Houtsagen, Bockelson dispensaient la bonne nouvelle au monde et préparaient les voies de l'Enoch promis. Une révolution bourgeoise leur livra une petite ville allemande. Münster devint le refuge de tous les anabaptistes: « Tous les chrétiens devaient se trouver dans les maisons et dans les lits de Münster »[1]. Des foules

[1] KELLER, *Geschichte der Wiedertäufer und Ihres Reichs zu Münster*, p. 147.

répondaient à l'appel. Et pendant que dans les villes voisines: Lubeck, Soest, Osnabruck, Lungo, Minden, Brême, et jusqu'à Dantzig des mouvements semblables se développaient, Jean Mathis instituait à Münster le règne du droit divin.

Pour la première fois depuis un siècle, les idées hussites pouvaient être réalisées. Le nouveau prophète institua le saint royaume des enfants de Dieu. L'Ecriture devait y être la seule règle. Son successeur, Jean de Leyde, soumit la ville au Gouvernement de douze apôtres. Des tables de la loi furent publiées: « Tout ce que l'Ecriture ordonnait ou défendait devait être la règle absolue pour le ressortissant de la nouvelle Jérusalem »[1]. Sous les auspices du droit divin, une étonnante expérience de communisme se poursuivit. Tous les biens furent réunis dans le palais du roi. Chacun se vit attribuer sa fonction. L'habillement uniforme pour tous fut fixé par la loi. Les repas furent pris en commun. Pendant un an Jean de Leyde put ainsi donner au monde l'exemple de la « Justice divine ». Il s'apprêtait déjà à étendre son royaume, qui devait sans tarder comprendre la terre entière, lorsque les troupes de l'évêque purent enfin s'emparer de la ville.

[1] Georg Tumbult, *Die Wiedertäufer*, p. 77.

III

Le sac de Münster marqua la fin de la crise anabaptiste. Ses excès avaient condamné pour longtemps tout essai d'asservissement de la vie civile à la lettre des Ecritures. Mais ces troubles avaient épuisé le monde réformé et disloqué sa doctrine. Depuis 1530 il manquait d'orientation. Luther était absorbé par la fondation de l'église de Saxe. Zwingle trouvait la mort à Cappel où triomphaient les cantons catholiques. Le centre intellectuel le plus vivant du protestantisme avait été Strasbourg où florissait Bucer[1]. Mais c'était une Babel de confessions. Capiton, Oecalampade, Osiander y avaient passé, Denk et Sattler y avaient prêché. Les anabaptistes y avaient été nombreux. La Réforme gagnait toujours du terrain, mais l'unité de mouvement était déjà brisée: « Tout retentissait du bruit des sectes ». La Réforme s'émiettait.

Avec Calvin s'ouvre une nouvelle phase de son histoire. La Réforme se reprend et s'organise autour d'une

[1] Strasbourg était le refuge de tous les adeptes français du luthéranisme. Florimond de Rémond, à la fin du XVI[e] siècle, a dit l'importance qu'avait prise Strasbourg comme centre du protestantisme: « Ce fut dans Argentine qu'ils appelaient la nouvelle Jérusalem, laquelle se glorifie d'être voisine de la France, où l'hérésie à plusieurs têtes dressa son arsenal et recueillit une partie de ses forces pour la venir assaillir. Ce fut la retraite et le rendez-vous des luthéristes et zwingliens sous la conduite de Martin Bucer, grand ennemi du nom catholique. Ce fust le receptacle des bannis et l'hostesse de Celui (Calvin) ». *Histoire des progrès de l'hérésie de ce siècle,* I, p. 838. Cf. Kampschulte, *Johannes Calvin,* t. I, p. 322.

doctrine plus intellectuelle. Elle se dessèche mais se fortifie d'autant. Elle rompt avec l'esprit du luthéranisme indécis et diffus; elle échappe ainsi aux manifestations anarchiques qui avaient fait cortège à ses débuts. De la main latine de Calvin elle sort plus froide, plus forte aussi et plus ardente au combat.

Cette concentration de la doctrine réformée ne pouvait manquer d'avoir sa répercussion sur la pensée politique.

Calvin n'était pas venu à la Politique par les mêmes voies que Luther. Il en avait déjà discuté avant sa conversion. Nous possédons en effet de lui quelques réflexions, en marge du « *De Clementia* » de Sénèque. Il en avait donné une traduction. Dans les annotations dont il enrichit le texte, il ne s'embarrasse pas à demander des arguments à la théologie. Pour prouver que les rois tiennent de Dieu leur pouvoir, il invoque le témoignage des philosophes antiques et se borne à rappeler que leurs opinions coïncident avec la doctrine de l'Epître aux Romains. Le royaume d'Israël ne prend pas encore pour lui un intérêt primordial. Il n'y fait guère allusion. S'il fait quelques emprunts à Saint Augustin, il ne le suit pas lorsqu'il invoque le témoignage de l'histoire juive: « Le prototype de l'Etat reste pour lui l'Etat antique, et en première ligne l'Etat romain »[1]. On trouve en somme dans cette première étude de Calvin l'œuvre désintéressée d'un humaniste tout à fait étrangère au mouvement d'idées qui inspirent les premières œuvres de Luther et de Zwingle.

Le contraste entre ces premiers essais et les œuvres postérieures du réformateur montre que Calvin, après sa conversion, a reçu ses doctrines politiques toutes faites des mains de la Réforme.

A ce point de vue le moment de sa conversion n'est pas indifférent. Qu'il soit venu par un brusque retour à la doctrine évangélique, comme le croit M. Lang[2], ou qu'il ait été conquis

[1] Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, p. 18.
[2] Lang, *Die Bekehrung Johannes Calvins.*

lentement par elle, comme le prétend M. Doumergue[1], son évolution s'acheva ou sa conversion se produisit dans le temps où les doctrines anabaptistes connaissaient leur plus grande expansion. Denk et Sattler étaient écoutés en Basse-Allemagne. Hofman prêchait dans les Pays-Bas. Le mal gagnait même la France. En 1532, chez Etienne de la Forge, Calvin avait rencontré « certains phantastiques » férus de ces doctrines. Beaucoup de gens du peuple étaient déjà « embabouinés de cette secte »[2]. Strasbourg où il se réfugia après le discours de Cop[3], était l'une des trois villes sacrées des anabaptistes. Jean de Leyde, qui régnait encore sur Münster, prédisait qu'elle connaîtrait le règne divin.

Calvin connut donc en même temps la « saine doctrine » et le cortège d'erreurs qu'elle traînait à sa suite.

Le moment était bien choisi pour faire œuvre de synthèse. L'anabaptisme par ses propositions outrées (et parfois fort en avance sur le protestantisme du XVI[e] siècle), donnait à la Réforme l'occasion de se définir. Ce repliement d'une doctrine sur elle-même est toujours fécond. Il est en soi générateur de clarté et d'énergie. Et de fait, avant même que Calvin eût parlé, Luther avait réagi contre les nuées anabaptistes et contre l'abus fait par cette secte de l'appel au droit divin. Depuis 1525 on trouve dans ses écrits une tendance à attacher de plus en plus de valeur aux prescriptions du droit positif : « *Qui Judicialia Mosi jactant contemnendi sunt* ». « Depuis le début du monde, le gouvernement temporel est fondé sur la raison humaine, comme l'enseigne l'Ecriture... les juristes peuvent y apporter leur conseil et leur lumière sur ce qui doit être fait... »[4]. De même l'oppo-

[1] E. Doumergue, *Jean Calvin*, t. I.

[2] Id., *op. cit.*, t. I, p. 344 et s. et app. XIV, p. 589-595.

[3] Sur la date du voyage à Strasbourg l'accord ne s'est pas fait entre les historiens. Kampschulte (*op. cit.*, I, p. 246) serait tenté de placer le voyage antérieurement au discours de Cop. M. Doumergue accepte pourtant la tradition et maintient qu'après un voyage en France Calvin se rendit à Strasbourg.

[4] *Luthers Briefwechsel*, Ed. Enders, t. IV, p. 305, *Lettre à*

sition anabaptiste avait eu pour effet de dégager Zwingle de propositions encore trop inspirées de ses maîtres du moyen âge, et l'avait forcé d'accentuer sa position.

Mais cette réaction contre l'anabaptisme ne suffirait pas à définir l'œuvre de Calvin. C'était une circonstance favorable au développement de sa pensée, rien de plus. Il eut le mérite de comprendre que pour combattre les erreurs qui émiettaient le protestantisme, il fallait surtout en donner une définition positive. Capiton le lui avait conseillé[1]. Il se rendait à l'invitation en écrivant l'Institution chrétienne. Le livre fut un événement. Son influence se décupla dès qu'il fut traduit en français. Calvin écrivait clairement, dans cette langue nerveuse du XVI[e] siècle, toute proche du latin, dont elle garde une élégante sobriété, jointe à la verdeur et au mordant d'un beau français tout neuf. Le jeune réformateur présentait, d'un style alerte et clair, toutes les idées réformées

Spalatin: « Qui Judicialia Mosi jactant contemnendi sunt... Leges Mosi solum Judæum populum in loco quem eligisset ligabant... ». Voir également *Sermon* (1530) : « Im weltlichen Reiche muss man aus der Vernunft heraus (woher die Rechte auch gekommen sind) handeln; denn Gott hat der Vernunft solches zeitliches Regiment und leibliches Wesen unterworfen und nicht den heiligen Geist vom Himmel dazu gesandt... ». Ed. de Weimar, t. XXX[2], p. 562, et *Sermon* (1540) : « Solches Reich ist schon zuvor dagewesen, von Anfang der Welt an gestiftet, und der Vernunft der Menschen unterworfen durch Gottes Wort, da er sagt (Genesis 1) : Herrschet über die Fische im Meere und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier auf Erden usw... Juristen mögen hierbei raten und helfen, wie es gehen soll ». Ed. de Weimar, t. XLIX, p. 443. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 145-148. Voir également *Unterricht der Visitatoren:* « Draus soll ein jeder sein Landrecht brauchen. Denn das ist ein Grad christlicher Freiheit... ». Ed. de Weimar, t. XXVI, p. 210-211.

[1] Calvin avait en effet composé son premier livre contre les Anabaptistes : *Psychopannychia vivere apud Christum non dormire animis sanctos qui in fide Christi decedunt. Assertio J. Calvin.* Paris, 1534. Capiton avait conseillé à Calvin de ne pas contribuer par ses attaques à la diffusion des erreurs : « Il rendrait, lui disait-il, un plus grand service aux églises affligées en leur dépeignant avec le plus grand soin le Christ ». Cf. Kampschulte, *op. cit.*, t. I, p. 248 et Doumergue, *op. cit.*, t. I, p. 346 et s.

amendées sur certains points, développées sur d'autres, mais surtout groupées en un ensemble d'aspect solide et cohérent.

L' « Institution » était la synthèse de la Réforme. Sans modifier profondément les idées luthériennes, Calvin leur apportait la clarté de l'esprit français et la systématique latine.

*
* *

Calvin reprenait la doctrine luthérienne[1]. On sait aujourd'hui quelles sources luthériennes étaient à l'origine de sa première profession de foi, le fameux discours de Cop, qui le força de s'exiler[2]. La même filiation est sensible dans sa « politique ». Il reçoit les principes forgés par le réformateur allemand, il pose les questions et les traite de même.

Comme lui il n'a garde d'oublier que le principal but de la « Politique » est d'opposer l'Etat à la puissance ecclésiastique. Il prend soin de n'édifier le gouvernement civil qu'après avoir jeté bas le trône de l'ancienne église[3]. Cette opposition est, il est vrai, moins sensible que dans les œuvres de Luther.

[1] Cf. DOUMERGUE, *op. cit.*, t. II, p. 579-580: « Entre Calvin et Luther il y avait plus qu'une entente personnelle et cordiale, il y avait une entente doctrinale. L'entente n'était pas seulement entre Calvin et Luther, mais entre le Calvinisme et le Luthéranisme ». M. le Pasteur LANG, reprenant les constatations déjà faites par Bossuet, ajoute: « Le vrai conciliateur fut Jean Calvin. Avec l'aide de Bucer, il n'a pas seulement noué d'amicales relations avec les Wittembergeois, il a préparé pour une foule de pensées les plus profondes et les plus importantes de Luther une place dans l'Eglise réformée... ».

[2] Voir à ce sujet DOUMERGUE, *op. cit.*, t. I, p. 336-337, et LANG, *Die Bekehrung Johannes Calvins*, p. 53-57.

[3] Cela est surtout sensible dans l'édition princeps de l'Institution (1536). Calvin n'y parle de la puissance ecclésiastique que pour la combattre (*Corp. ref.*, t. XXIX, p. 204 et s.). Après avoir fait la critique de la papauté, il dresse immédiatement en opposition la puissance civile. Dans les éditions postérieures, les développements sur l'Eglise prennent une place beaucoup plus considérable.

Elle était la mère de sa pensée politique. Calvin ne reprend pas l'évolution à son origine, il pose d'abord les conclusions acquises. Mais il n'en maintient pas moins constamment le parallèle dont est né l'essentiel des doctrines politiques de la Réforme.

Quant aux idées politiques de Luther, il les adopte d'autant plus aisément que sa lutte contre les anabaptistes les a mieux affermies dans son esprit. Pour lutter contre eux, il n'a qu'à reprendre en le développant le programme réformé[1].

Ces « phantastiques » nient « que la chose puisse bien aller si tout le monde n'est converti en une nouvelle forme en laquelle il n'y ait ne jugement, ne loy, ne magistrat »[2]. Contre ces insensés qui voudraient que « les hommes véquissent pesle-mesle comme rats en paille »[3], il faut donc montrer que l'autorité est au contraire digne de toute révérence, que nous sommes tenus de lui obéir aveuglément. L'Ecriture Sainte doit en témoigner. Elle est seule invoquée. Aucune mention n'est accordée aux philosophes antiques, aucune place n'est faite aux arguments rationnels. Que l'on relise les pages de l'Institution où la démonstration est si brillamment faite. L'auteur nous conduit du Deutéronome à Saint Jean, de Saint Paul au livre des Juges. Les citations de l'Ecriture sont

[1] La pensée politique de la Réforme n'est donc pas née d'une réaction contre l'anabaptisme. Elle s'est seulement précisée à la faveur de cette réaction. Nous n'adoptons donc pas le point de vue de M. Doumergue lorsqu'il dit (*op. cit.*, t. V., p. 140) : « La conception des Réformateurs sur l'autorité temporelle s'est formée en réaction contre les idées des anabaptistes qui rejetaient tout gouvernement temporel. Le gouvernement, au contraire, fait partie de l'ordre divin. Et le droit des rois est un droit divin (ce que combattaient les jésuites) ». M. Doumergue oublie que la doctrine politique dont Calvin s'était fait le champion avait été fixée par Luther bien avant l'anabaptisme. Elle a son origine dans la lutte qu'il menait contre l'Eglise. Et cela suffit à expliquer du même coup la position contraire des jésuites.

[2] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1536, Cap. VI, *Corp. ref.*, t. XXIX, p. 228. Ed. de 1560, t. XXXII, p. 1126.

[3] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, IV, c. XX. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1130.

accumulées, on cherche les « tesmoignages de l'Escriture »[1], les témoignages et exemples du nouveau testament. Le réformateur, fidèle à la tradition, ne prétend qu'à fixer la notion évangélique et scripturaire de la Souveraineté. Les mêmes développements se retrouvent dans les commentaires sur la Genèse, sur Daniel, sur l'Epître aux Romains, sur l'Epître à Timothée, sur le I^er^ Epître de Saint Pierre. En 1547, il renouvelait ses arguments dans une diatribe « contre la secte furieuse des fanstastiques qui se nomment spirituels ». Dans toute son œuvre domine le souci d'étudier la « politique » d'après l'Ecriture Sainte.

Les anabaptistes l'ont, il est vrai, amené à dégager définitivement le droit positif de la tyrannie de la Bible. Ne veulent-ils pas « nyer qu'une République soit bien ordonnée si en délaissant la police de Moyse elle est gouvernée des communes lois des autres nations »[2]. Il faut montrer une fois pour toutes que les lois mosaïques ne s'imposent pas aux chrétiens. Mais l'on peut toujours, et l'on doit en vérité demander à l'Ecriture des modèles de constitution politique[3]. Malgré les excès des rustauds et des anabaptistes l'idée n'était pas morte. A Martin Bucer « l'organisation politique et la loi des enfants d'Israël apparaissait comme si excellente qu'un Solon ou un Platon, un ange même, n'aurait pu rêver mieux »[4]. La Bible, il est vrai, offrait des exemples de tous les régimes. Calvin, nous le verrons, s'inspire de cette variété. Quoiqu'il en soit, l'histoire sacrée reste pour lui un exemple fécond que l'on ne saurait trop imiter.

Enfin, c'est encore en réfutant une erreur des anabaptistes

[1] Id., *ibid.*, p. 1132: « Ceux qui ne se tiennent pas contens de tant de tesmoignages de l'Escriture... ». Voir également p. 1140.

[2] Id., *ibid.*, p. 1143.

[3] Id., *ibid.*, p. 1130: « Icy pareillement se doyvent rapporter les exemples des saints personnages desquels les uns ont obtenu royaumes comme David, Josias, Ezechias; les autres gouvernements et grands estats sous les rois comme Joseph et Daniel; les autres la conduite d'un peuple libre comme Moyse, Josué et les Juges... ».

[4] BEYERHAUS, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, p. 132.

que le Réformateur a défini le sens chrétien de l'autorité. Ils réputaient « la police pour une chose pollüe et n'appartenant en rien aux chrétiens »[1]. Détruire de pareilles « resueries » est aisé ; et cela mène à montrer, à l'opposé, le rôle éminent qui revient à l'autorité dans le monde chrétien. Loin de répugner à la religion, la Police civile en est la meilleure gardienne. C'est surtout parce qu'il est chrétien que l'Etat intéresse.

Toutes ces vues sont indentiques à celles que nous avons relevées chez Luther. Elles sont seulement mieux ordonnées. Surtout elles se situent plus clairement dans la théologie générale de la Réforme. Calvin reprend la théorie du Droit, il en fait un chapitre de sa théologie. Il en expose les principes qui découlent de la « connaissance de Dieu ». La politique retrouve donc ses racines. Elle est ainsi mieux assise.

Enfin, pour achever de définir le sens de l'œuvre politique de Calvin, il faut ajouter, fait essentiel, que le théoricien s'est fait législateur, que l'apôtre se double d'un homme d'Etat. Calvin ne s'est pas borné à comprendre l'Etat, il l'a patiemment forgé selon ses désirs. Les idées qui inspirent sa politique peuvent être sympathiques ou odieuses, on n'en est pas moins forcé de s'incliner devant l'impression de force que produit l'histoire de cet homme, qui pendant quinze ans lutte au milieu des partis contraires pour imposer son œuvre. Les monuments qui sillonnent sa route, les ordonnances de 1541 au départ, celle de 1559 à l'arrivée, ont la même vigueur audacieuse que ses écrits dogmatiques. Après l'Institution Chrétienne, la seconde œuvre de Calvin fut la fondation de la Genève Calviniste, la ville-église, la Rome protestante dont le rayonnement permettait les progrès de la Réforme dans les pays encore fidèles de l'Ouest.

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1127.

IV

L'influence du Calvinisme, fut en effet très étendue. La rapidité de ses progrès en France, aux Pays-Bas, en Angleterre lui permettait tous les espoirs. Mais d'autres forces se mirent à la traverse, qui s'opposèrent à ses conquêtes, et, fait plus grave, vinrent désorganiser sa doctrine elle-même. Avec Calvin la Réforme s'était concentrée et comme ramassée sur elle-même pour prendre son élan. Après lui cet élan se brise en efforts divergents. Des dissidences se produisent. La philosophie de la Réforme perd son unité première.

Ce moment est particulièrement sensible dans l'histoire de sa pensée politique. M. John Neville Figgis[1] lui attribue une importance capitale, car il pense que le principal mérite de la Réforme est précisément d'avoir brisé l'unité religieuse, et créé au sein des nations des courants religieux divers, à la faveur desquels a grandi la liberté politique. Cet éloge n'aurait certes pas convenu aux réformateurs. Il est caractéristique de l'esprit que l'on apporte trop souvent dans l'histoire du protestantisme. Les variations de la Réforme sont un fait, on les élève à la hauteur d'un principe. Et l'on méconnaît ainsi l'esprit qui animait les premiers réformateurs. Dans le domaine modeste qui nous occupe nous éviterons un pareil jugement. L'histoire politique de la Réforme ne commence pas au moment où, à la faveur des guerres de religion, des doctrinaires politiques se révèlent au sein du protestantisme. Le mouvement d'idées révolution-

[1] John Neville Figgis, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1916.

naires de la fin du XVI[e] siècle n'a rien de spécifiquement réformé. Il contredit au contraire sur bien des points l'esprit caractéristique de la Réforme. Nous aurons l'occasion de le montrer plus loin. Contentons-nous pour l'instant de rappeler comment il s'était formé.

A son origine est le phénomène strictement positif que constatait M. Figgis. La Réforme, partout où elle n'avait pas remporté une victoire complète, avait provoqué des conflits ardents au sein des nations. En France notamment, le heurt des religions avait rompu l'unité nationale. Une opposition s'était développée contre l'Etat et contre l'autorité, et ce mouvement n'avait fait que s'accuser avec les progrès du protestantisme. Que ces opposants en soient venus à chercher les limites de l'autorité qui les opprimait, qu'ils aient voulu définir leurs droits vis-à-vis d'elle, qu'ils aient justifié leur résistance, rien n'était plus naturel. Mais la position qu'ils étaient obligés de prendre ainsi contre le pouvoir civil déplaçait l'axe de la politique réformée. Elle avait jusqu'alors été tournée contre l'Eglise, et c'était dans cet esprit que la Réforme avait exalté le pouvoir laïc. Maintenant les huguenots trouvaient un ennemi dans ce pouvoir laïc lui-même et c'était lui qu'ils devaient combattre. Le problème prenait ainsi une position toute nouvelle, et qui demandait des arguments et des solutions bien différentes de celles qui avaient eu les préférences des réformateurs. De là l'intérêt des doctrines nouvelles.

Au début, les huguenots croyaient pouvoir s'en tenir strictement aux conseils de leurs maîtres.

La confession de foi de 1559 avait déclaré « qu'il fallait obéir aux loix et statuts, payer tributs et autres devoirs, et porter le joug de sujétion d'une bonne et franche volonté »[1]. Sur son bûcher Anne du Bourg avait protesté de sa soumission aux magistrats. De Genève, Calvin blâmait les campagnes de Montbrun et des frères Mauvans dans le Midi. Il

[1] Th. de Bèze, *Histoire Ecclésiastique*, t. I, p. 214-215.

n'approuvait pas la conjuration d'Amboise et désavouait la Renaudie[1]. Les quelques rebelles « qui se couvraient du saint manteau de la religion » étaient rares. On trouve bien dès 1557 dans un écrit presque inconnu la justification de la révolte. Il s'agit d'un mémoire de Guyotin, religionnaire du Comtat Venaissin. Mais il luttait contre l'autorité temporelle du pape, aussi lui était-il plus facile dans ce domaine d'invoquer les doctrines réformées[2]. Ailleurs la doctrine protestante évitait de justifier par des arguments religieux les « tumultes » et « batteries » qui devenaient de plus en plus fréquentes. Tous les huguenots protestaient d'une grande révérence pour le roi.

« Aucun d'eux, dit M. Weil, n'essayait de démontrer le droit d'insurrection contre un prince qui gouvernait mal »[3]. Tous les pamphlets parus sous le règne de François II, toutes les apologies de la conjuration d'Amboise s'en tenaient aux arguments historiques. On accusait les Guise, on invoquait les lois fondamentales du royaume. On demandait à grands cris la réunion des Etats. Mais on se gardait de poser la question sur le terrain religieux. On savait bien « qu'il n'y avait droit divin, ni humain, qui permît aux sujets d'aller en armes faire doléances à leurs princes, ains seulement avec humbles prières... »[4]. Dans un mémoire présenté à Catherine de Médicis, Coligny se défendait d'avoir jamais songé à la sédition : « L'Evangile duquel nous faisons profession nous enseigne tout le contraire, et même nous n'avons point honte de confesser que nous n'entendîmes jamais si bien quel est notre devoir envers Votre Majesté qu'avons entendu par

[1] En 1559 il déclare aux huguenots « que non seulement ils n'ont pas le droit de se révolter contre le roi, mais qu'ils doivent respecter les conseillers nés de la couronne ». Cf. Francis de Crüe, *L'action politique de Calvin hors de Genève*, Genève, 1909, p. 50.

[2] Arnaud, *Histoire des protestants de Provence*, p. 117-118.

[3] G. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion.*

[4] Id., *ibid.*, p. 38.

le moyen de la sainte doctrine qui nous est prêchée »[1].

Mais cette soumission était toute doctrinale, et malgré leurs protestations, les huguenots qui n'avaient à la bouche que le service du roi, ne s'en conduisaient pas moins comme des séditieux. De toute part les églises s'organisent et se transforment en communautés politiques. En 1561 un synode de toute la haute Guyenne est tenu à Sainte-Foy. On y élit deux chefs généraux appelés protecteurs sur les deux provinces du parlement de Bordeaux et de Toulouse, « à chascun desquels respondraient les colloques d'icelles, ayant ainsi chacun de ces colloques son chef ou collonel, ayant sous soy les capitaines particuliers des eglises de chacun colloque, ne pouvant rien faire, ni dresser les capitaines sans l'ordonnance du collonel du colloque, ni les collonels des colloques sans l'aveu et mandement du chef de la Province... »[2]. Ces faits n'étaient pas isolés. L'Edit de Janvier 1562 devait expressément déclarer ne permettre « aucune création de magistrats... loix, statuts et ordonnances pour estre chose qui appartient au roi seul ». Ces édits restaient inopérants. La noblesse se donnait des chefs. Ceux-ci une fois en place étaient qualifiés de magistrats royaux. Et l'on pouvait ainsi continuer à servir le roi sous leurs ordres. Le temps n'était d'ailleurs pas si éloigné où les « magistrats inférieurs » ne dépendaient pas aussi étroitement de la couronne. La ligue du Bien public était présente à toutes les mémoires.

Ainsi sous les auspices d'une doctrine qui ne prêchait encore que l'obéissance passive, naissait déjà un état d'esprit séditieux, une opposition de fait.

*
* *

L'année 1572 marqua le tournant. La Saint-Barthélémy déchaînait les âpres guerres. Surtout elle marquait l'arrêt

[1] Id., *ibid.*, p. 42.
[2] Th. de Bèze, *Histoire Ecclésiastique*, t. I, p. 888.

des progrès jusqu'alors continus du parti huguenot. Devant le réveil du sentiment catholique qui suivit, les réformés réagirent. Ils ne craignirent plus d'attaquer directement la monarchie qu'on accusait de trahison. Le mouvement d'organisation politique s'accentua. C'est de cette époque que datent les premières assemblées protestantes à Montauban (1573), à Nîmes (1573), à Milhaud (1574). Le règlement politique de Montauban organise le Languedoc. Celui de Milhaud est déjà une constitution complète. Une nouvelle assemblée élit Condé comme Protecteur. Le mouvement est à son apogée, c'est alors qu'on songe à lui donner une doctrine.

Va-t-on la demander à la théologie? Pas encore. Il semble que les réformés aient d'abord reculé devant le danger d'invoquer une théologie dont tous les principes contredisaient leur action. Il semblait plus prudent de demander des arguments au droit positif. Quelques années auparavant Luther, consulté sur la légitimité d'une révolte contre l'Empereur, s'était prudemment effacé en laissant la parole aux juristes. Si le droit positif reconnaissait que la révolte était ordonnée en certains cas, il fallait, disait-il, obéir à ses préceptes. L'Evangile nous ordonnait de nous soumettre au droit positif.

C'est aussi dans ce sens qu'Hotman posait la question en lançant son *Franco Gallia* (1573). Sans faire œuvre de théologien, il voulait seulement montrer aux huguenots qui se réunissaient en assemblées, qui convoquaient des états, qu'ils rentraient ainsi dans la « droite constitution française » abâtardie par les Valois. Il remontait aux Francs pour démontrer la valeur du régime électif, seul digne du peuple français: « Ayant l'entendement tout fisché sur la considération des extrêmes calamités et misères communes, il s'était pris à feuilleter dans les historiens français et allemands qui avaient écrit de l'état de notre France... et il tenait pour chose toute asseurée que c'était le seul et vray remède à tous nos maux que de réformer nostre manière de vivre au moule des vertus de ces grands personnages-là

et de réduire nostre estat corrompu comme une musique désaccordée à ce bel ancien accord qui avait été du temps de nos pères ».

Pour traiter l'histoire du droit avec quelque fantaisie, Hotman n'en prétend pas moins faire œuvre de juriste. A vrai dire, l'auteur ne cache pas ses origines réformées. Son respect pour l'histoire juive et la justice biblique invoquée contre le droit romain, une fâcheuse tendance à rattacher la France à ses origines germaniques[1], et une hostilité trop marquée contre la civilisation latine confondue avec la domination pontificale, autant de marques d'un esprit acquis aux idées de la plus pure Réforme. En dénonçant dans la civilisation française les éléments de corruption qu'elle devait à la latinité et à l'Eglise, il donnait déjà un fondement religieux à son opposition politique. Il ne prétendait pas pourtant exprimer un enseignement théologique.

Ce fut Bèze qui accomplit le premier le tour de force de plier les doctrines de la Réforme, si respectueuses du pouvoir civil, aux nouveaux besoins des temps. D'autres avant lui avaient incidemment montré le parti qu'on pouvait tirer des réserves de Calvin, sur le droit des magistrats chargés de la défense du peuple[2]. Le *Réveille-matin des Français,* qui, par ailleurs, se bornait à démarquer l'histoire d'Hotman, avait exprimé ces idées avec une ardeur nouvelle (1574). Mais le premier livre où la question fut posée sur le terrain théolo-

[1] Cet esprit germanique n'a pas échappé à M. Figgis, *op. cit.*, p. 173: « Hotman... was a violent and convinced « germanist » strongly suspicious of the latin element in french civilisation ».

[2] Bèze nous dit dans l'*Histoire Ecclésiastique* (t. II, p. 195), qu'un livre composé par Millaut « fût blâmé pour ne discerner point le devoir des particuliers d'avec celui des princes et magistrats ». Voir également la curieuse déformation qui était donnée aux idées de Calvin par la protestation des huguenots de Valence: « Leur religion leur commandait de porter tout honneur et obéissance aux seigneurs, supérieurs, magistrats, encore qu'ils fussent meschants et infidèles. *S'ils avaient pris les armes, c'était pour se garder contre les attaques des personnes privées* ».

gique fut bien le « *De Jure Magistratuum* » que Bèze publia en 1576. Ce n'était plus un historien qui enseignait, c'était un ministre qui prêchait. La politique rejoignait la théologie. D'autres publications suivirent. Le « *De Principatu* » de Salomonius, imprimé en 1578, était conçu dans le même sens. En 1579 enfin paraissaient les « *Vindiciæ contra Tyrannos* ». L'auteur, (Hubert Languet, disent les uns, Duplessis Mornay disent les autres), mérite d'être mis au premier rang de ceux qu'on a appelés les monarchomaques (en faisant une fortune à un mot qui ne la méritait guère). Les *Vindiciæ* étaient sans conteste l'ouvrage le plus parfait qui pût être publié dans ce sens, tant par la tenue du style que par la modération et la logique des idées.

*
* *

L'œuvre de Brutus fixe la nouvelle doctrine réformée. Ses successeurs ne firent que s'en inspirer, Lambert Daneau en France, Knox et Carthright en Ecosse.

Nouvelle, en vérité, cette doctrine ne l'était guère. Il n'est aucune des idées qu'elle développait qui n'eût déjà fait l'objet de maints commentaires autrement nets et précis durant les derniers siècles du moyen âge.

Ce que cette nouvelle doctrine doit à l'esprit de la première Réforme, c'est surtout sa forme et sa couleur. Les monarchomaques croient avoir assez fait pour sauvegarder l'héritage de leurs maîtres, en maintenant la Bible au-dessus de tous les témoignages que peut invoquer le théoricien politique: « Si nous nous en tenons au dire de l'Ecriture, dit l'auteur des *Vindiciæ*, elle nous en resoudra ». On s'abstient autant qu'il se peut d'invoquer le témoignage des philosophes. Bèze, qui s'y était laissé entraîner, s'excuse aussitôt: « Cela ne signifie pas que je veuille régler les consciences d'après les lois civiles et les mots des philosophes ». L'Histoire fournit des exemples mais il faut accorder la première place à l'histoire juive: « Si tel cas a esté

loisible au peuple des juifs (ce qu'on peut aisément recueillir des livres du vieux testament), voire mesme si cela leur a esté enjoint, je croy que l'on m'accordera qu'il faut en accorder autant à tout un peuple chrestien de quelque royaume et pays qu'il soit ». Le livre des Juges, le livre des Rois, le livre de Daniel sont des mines inépuisables où les auteurs puisent à pleines mains.

Mais ce sacrifice à l'esprit biblique voilait en réalité un glissement de plus en plus net de la politique réformée hors de la ligne tracée par les réformateurs; à côté des arguments bibliques on voyait reparaître peu à peu les raisonnements scolastiques. La distinction du « *Tyrannus quoad titulum* » et « *quoad exercitum* », les appels à la souveraineté populaire, l'affirmation de son inaliénabilité. Brutus cite Saint Thomas (II^{a}, II^{æ}, qu. 42) pour définir la tyrannie, il se réfère au même passage pour établir le droit qu'ont les sujets de l'abolir. Il ne dissimule pas les origines de sa doctrine: « Les Docteurs de Sorbonne, dit-il, nous ont apprins cela maintes fois... ». Peu à peu la philosophie naturelle reprenait la direction de la science politique et en chassait la théologie[1].

Ce mouvement coïncidait avec la formation des premières dissidences théologiques, au sein du Calvinisme. Aux Pays-Bas se développait l'arminianisme qui adoucissait la rigueur de la théologie de Calvin, rejetant le serf arbitre et la prédestination, et tendant même à rendre à la notion de mérite une certaine place dans la morale. Un courant religieux se formait favorable à la naissance d'une philosophie politique apparentée à celle dont les siècles catholiques avaient enseigné les bases. Avec Grotius une partie du monde protestant renoue les liens intellectuels avec la pensée médiévale, et c'est au même moment qu'en Angleterre la philosophie anglicane se définit en face du puritanisme.

La pensée calviniste orthodoxe n'est pas morte; loin de là, elle est jalousement maintenue par les Gomaristes et les

[1] Voir ci-dessous Chap. III, § IV.

Puritains, mais elle ne connaîtra plus avant longtemps d'interprètes de premier plan.

La Réforme est achevée, le protestantisme commence.

*
* *

Il faut que l'esprit se recueille au déclin du XVI[e] siècle pour mesurer du regard l'œuvre accomplie au cours de ce siècle turbulent. Avant de voir la philosophie des réformateurs s'effriter et s'émietter sur le damier des sectes, on doit chercher à la définir et à mesurer l'influence que, dans sa forme première, elle a pu exercer sur la pensée politique et sur le développement des institutions.

CHAPITRE II

La Théorie du Droit

Méfiance des réformateurs pour les juristes et pour la notion même du Droit.

I. - Les Définitions du Droit.

Vues fragmentaires et contradictoires des Réformateurs sur l'ordre juridique. — Contradictions concernant le droit naturel. — Définition confuse de la distinction des lois. — Confusion. — Incertitude.

II. - La Philosophie du Droit.

La notion de justice dans la philosophie catholique. — Son unité. — L'ordre juridique et l'ordre moral. — Leurs rapports. — Principe de leur distinction. — La liberté humaine.

La notion de justice d'après les réformateurs. — Prolégomènes: corruption originelle; serf-arbitre. — Négation des œuvres et du mérite. — La loi morale: sa perfection qui la rend impossible à accomplir; son « imbécillité ». — Condamnation de la notion catholique de justice.

Les principes positifs. — Les deux justices: la loi et l'Evangile. — Les contradictions de la doctrine. — Incapacité des réformateurs à donner une base objective à la notion de justice. — La justice notion illusoire, catégorie inutile. — Le retour au principe nominaliste: la justice est ce qui plaît à Dieu.

Le Droit naturel. — La double face du droit naturel. — Mépris des réformateurs pour ce qu'il a de naturel et d'humain. — Exaltation de son origine divine immédiate. — Le droit naturel produit de la grâce et de l'inspiration divine. — Ravalement de la philosophie naturelle et rationnelle du droit.

Le Droit positif. — Le Droit n'a plus de fondement moral. — Le Droit n'a plus de force directive. — La loi n'oblige pas les consciences. — Caractère extérieur du Droit. — Le Droit contrainte extérieure. — Double signification de la loi positive. — L'ordre civil refuge de la loi morale extérieure. — Confusion du civil et du moral. — Deuxième sens de la loi.: expression de l'action perpétuelle de Dieu sur le monde. — Le déterminisme théologique. — L'apothéose du droit établi.

La théorie du droit se réduit à sa négation.

III. - Les Dissidents.

Théoriciens protestants du droit naturel. — Ils s'écartent des principes théologiques de leurs maîtres. — Melanchton : sa philosophie naturelle et son « synergisme ». — Hooker et l'Anglicanisme. — Grotius et l'Arminianisme.

CONCLUSION : L'avenir de la théorie du droit de la Réforme.

Les réformateurs n'ont pas aimé les juristes. Luther, qui pensait qu'on devait arracher la langue « à ces pleutres, à ces bavards, à ces avocassiers insolents »[1], promettait la potence à son fils, s'il se mêlait d'étudier le droit[2], et recommandait aux princes la même méfiance : « Si vous observez la règle de charité et le droit naturel, leur disait-il, le meilleur moyen de plaire à Dieu est de ne faire qu'une bouchée des juristes et de tous les livres de droit. Ces livres ne contiennent que des jugements enchaînés et tremblants »[3]. Calvin écrivait de même à Gaspard Olivianus de l'Université de Heidelberg : « Si tu as à lutter contre les jurisconsultes, sache que presque partout ces gens sont des adversaires des ministres du Christ... »[4]. La compagnie des pasteurs de Genève hésita longtemps à rétablir une chaire de droit dans son académie. Bèze seul y poussait. Il fallut attendre la Saint-Barthélémy pour que l'on procédât à l'installation d'Hotman[5].

[1] Janssen, *L'Allemagne et la Réforme* (Trad. française), t. III, p. 208.

[2] Luther, *Tischgespräch*, Ed. de Weimar, t. II, p. 96.

[3] Id., *Von der weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 279.

[4] Borgeaud, *L'académie de Genève*, p. 89.

[5] Id., *ibid.*, p. 123-132, et Choisy, *L'Etat Chrétien à Genève au temps de Théodore de Bèze*, p. 126 et s.

Méfiance injuste, car les juristes ne marchandèrent généralement pas à la Réforme leur approbation. Il est vrai qu'ils y furent souvent conduits par des voies étrangères à la religion, et qu'ils saccagèrent quelques-uns de ses principes pour la sauver de l'anarchie[1]. Ne l'auraient-ils pas fait que le droit strict serait néanmoins resté pour les réformateurs une notion suspecte et contraire à l'esprit de la nouvelle doctrine.

Ce chapitre en dira les raisons.

[1] Les Juristes eurent une grande influence sur les décisions prises par la cour de Saxe pour l'organisation définitive de l'Eglise luthérienne. Ils imposèrent, au grand dam de Luther, le retour aux disciplines canoniques et au « droit spirituel », qui avait été l'objet des critiques si âpres du réformateur. Cf. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 621 et s. Voir également KÖHLER, *Luther und die Juristen*, Gotha, 1873.

I

Les réformateurs ont souvent parlé du droit. Mais rien n'est plus confus que l'image qu'ils en ont donnée. Point de définition d'ensemble. Il faut glaner de ci, de là, des vues fragmentaires, souvent contradictoires, qui découragent d'abord le lecteur.

Chez Luther surtout les contradictions abondent. Il parle de la loi positive, tantôt pour regretter qu'elle soit obscurcie par les lointaines conceptions du droit[1], tantôt pour admirer la perfection des lois romaines et les proposer en exemple aux chrétiens[2]. Ici il reconnaît que toutes les lois sont l'œuvre de la raison humaine[3], là il professe « qu'aucun état ne saurait

[1] Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation (1520)* : « Il me semble que le *Landrecht* et les coutumes locales doivent être préférées aux lois générales de l'Empire. Le droit impérial ne doit être employé qu'en supplément. Chaque pays a sa vie propre et ses récoltes particulières, il doit être régi par ses lois particulières. Les antiques et lointaines conceptions du droit ne servent qu'à l'oppression des gens et tendent à entraver la marche des choses ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 459.

[2] Id., *Sermon du 20 Août 1525:* « Heiden sind viel weiser befunden worden als christen; sie haben viel kündiger, flincker und geschickter die Weltsachen ordnen und zu ihrem Abschluss bringen können als die heiligen Gottes... Daher haben auch die Römer so herrlich Gesetze und Recht gehabt, denn die Vernunft lehrte sie... Das Römische Kaiserthum... war ein irdisches vernünftiges Reich ». Ed. de Weimar, t. XVI, p. 354. Cf. Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, p. 65, note 88.

Cf. également *Psaume 101:* « Wer im weltlichen Regimente lernen und klug werden will, der mag die heidnischen Schriften und Bücher lesen ». Ed. de Weimar, t. LI, p. 242.

[3] Cf. ci-dessus note 2. Le passage le plus typique est celui du *Von weltlicher Oberkeit (1523)* : « Darum sollt man geschriebene

être bien administré par le moyen de lois écrites »[1]. Sans doute, l'autorité séculière a pour mission « d'apporter un peu de justice sur terre »[2], mais le « droit humain est bien faible, bien petit, bien impur, soucieux seulement de la paix temporelle et de la vie du ventre... »[3]. Il reconnaît que l'Etat a pour mission « d'entretenir et de créer le droit »[4], mais il déclare que « s'il avait à faire la loi, (et ce serait à son corps défendant), il serait son ennemi le plus décidé, car elle enchaînerait sa libre action »[5].

Zwingle a tenté de donner une théorie cohérente de la vie juridique, mais c'est pour nier avec assurance l'indépendance du droit positif, et réduire tout le droit à la loi biblique, expression de la volonté divine[6].

Calvin est plus respectueux du droit civil[7]. Dès les premières pages de l'*Institution,* il déclare qu'il se garde de mépriser les œuvres des jurisconsultes antiques, « qui nous

Recht unter der Vernunft halten, darauss sie doch gequellen sind als aus dem Rechtsbrunnen... ». Ed. de Weimar, t. XI, p. 280.

[1] LUTHER, *De captivitate Babylonica* (*1520*) : Je sais une chose, c'est qu'aucun Etat ne saurait être bien administré par le moyen de lois écrites ; s'il y a un magistrat sage, il administrera tant mieux en suivant la conduite de la nature qu'en se conformant aux lois ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 554.

[2] Id., *Sermon* (*1526*), Ed. de Weimar, t. XX, p. 555. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 34, note 4.

[3] Id., *An die Pfarrherrn* (*1540*), Ed. de Weimar, t. LI, p. 354. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 118, note 100.

[4] Id., *Psaume 82* (*1530*) : « Die Obrigkeit... die das Recht schafft und erhält... ». Ed. de Weimar, t. XXXI[2], p. 198. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 121.

[5] Id., *Sermon* (*1526*), Ed. de Weimar, t. XX, p. 247. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 65, note 87.

[6] Cf. OTTO DRESKE, *Zwingli und das Naturrecht,* p. 24 et s., et KREUTZER, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit,* p. 12 et s.

[7] Il ne faut pas oublier que Calvin a étudié le droit aux universités d'Orléans et de Bourges et qu'un document de 1531 le désigne comme « licencié ès loix ». Cf. KAMPSCHULTE, *Johannes Calvin, Seine Kirche, Seine Stadt in Genf,* t. I, p. 225 et s. Sur la formation juridique de Calvin, voir également BEYERHAUS, *Studien zur Staatsanschauung Calvins,* p. 26-48.

ont transmis un si beau monument d'équité »[1]. Et il reconnaît que la nature, malgré sa corruption, n'a pas laissé d'être parfois fort avisée des choses politiques[2]. Lui-même s'en est informé avec plus de soin que Luther. Les vues qu'il donne sont fugitives, au moins sont-elles exactes: il reprendra presque les termes du Code, pour reconnaître que « l'ordre politique appartient à ce qu'à chascun soit gardé ce qui est sien »[3]. Mais on ne trouve nulle part les éléments d'une définition complète. Celle que Junius Brutus donne en tête de son œuvre reste bien superficielle: « La loi est l'instrument donné par Dieu pour bien gouverner et mener à bonne fin la société des hommes... la loi est une intelligence ou plutôt un amas de plusieurs entendements »[4]. Les autres monarchomaques ne se soucient pas de la question.

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1559, II, c. II[15]: « Veritatem affulsisse antiquis jureconsultis negabimus, qui tanta æquitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt? ». *Corp. ref.*, t. XXX, p. 198. Ed. de 1560, eod. loc.: « Or maintenant pourrons-nous nier que les anciens jurisconsultes n'aient eu grande clairté de prudence en constituant un si bon ordre et une police si équitable ». *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 315.

[2] Id., *ibid.*, Ed. de 1559, II, c. II[13]: « Manet tamen illud inspersum esse universis semen aliquod ordinis politici ». *Corp. ref.*, t. XXX, p. 198. Cf. également Ed. de 1560, II, c. II[13]: « Pourtant nous voyons qu'il y a quelques cogitations générales d'une honnesteté et ordre civil, imprimées en l'entendement de tous hommes. De là vient qu'il ne s'en trouve nul qui ne recognoisse que toutes les assemblées d'hommes se doivent reigler par quelques loix, et qui n'ait quelques principes d'icelles loix en son entendement ». *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 314-315.

[3] *Digeste*, I, 10, Ulpien: « Justitia est constans et perpetua voluntas: jus suum cuique tribuendi ». Calvin dit dans l'*Institution*, Ed. de 1560, IV, c. XX[3]: « La police appartient à ce que tranquillité publique ne soit troublée, *qu'à chascun soit gardé ce qui est sien* (*ut suum cuique salvum sit et incolume*), que les hommes communiquent ensemble sans fraude et nuysance ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1128. Le passage figure déjà dans l'édition de 1536, cap. I. *Corp. ref.*, t. XXIX, p. 230.

[4] *Vindiciæ contra Tyrannos*, Ed. française, p. 137: « La loy est une raison ou inteligence délivre de tout trouble non sujette à s'esmouvoir par cholère, ambition, haine ou acception de per-

*
* *

Si la loi positive est mal définie, trouverons-nous une notion plus claire du droit naturel?

Une chose au moins paraît certaine. Tous les réformateurs reconnaissent que le droit naturel est à l'origine des lois positives. Ceux qui, tel Zwingle, sont les plus portés à réduire toute la vie civile à la domination des Ecritures ne dénient pas au droit naturel son rôle essentiel: « *Leges et jura cuncta ex jure naturæ dimanant* »[1]. Même affirmation chez Luther, que les excès des prophètes célestes avaient détourné de bonne heure d'une trop servile obéissance au droit mosaïque. « Dieu a soumis le royaume séculier à la raison des hommes »[2]. Cette domination « *respectu inferioris* » est la seule à laquelle l'homme puisse prétendre, le seul domaine où son libre arbitre s'exerce encore faiblement. En 1535 il ne désapprouvera pas l'enthousiasme de Mélanchton pour le droit naturel, dans les nouveaux *Loci communes*. « On commence, dira-t-il, à vanter le droit naturel, la raison naturelle comme l'origine et la source de tout le droit écrit, et cela est vrai, et la louange est juste »[3].

sonnes... ». Il faut cependant remarquer certains mots qui rappellent Saint Thomas: « La loy est un amas de plusieurs entendements, et l'entendement est (si j'ose parler ainsi) une parcelle de la divinité ». Ed. latine, p. 107: « Mens vero divinæ auræ particula ut qui legi paret Deo parere videatur ».

[1] Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, p. 27.

[2] Luther, *Sermon du 4 Avril 1540*: « Solches Reich ist schon zuvor dagewesen von Anfang der Welt an gestiftet und der Vernunft der Menschen unterworfen durch Gottes Wort da er sagt (Genesis I): Herrschet über die Fische im Meere and über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier auf Erden usw... ». Ed. de Weimar, t. XLIX, p. 143. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 148.

Id., *Predigt dass man Kinder (1530)*: « ...Gott hat der Vernunft solches zeitliches Regiment und leibliches Wesen unterworfen... ». Ed. de Weimar, t. XXX², p. 562. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 144, n. 202.

[3] Luther, *Auslegung des 101 Psalms*, Ed. de Weimar, t. LI, cité par Doumergue, *Jean Calvin*, t. V, p. 458.

Calvin montre encore moins d'hésitation. Quoiqu'en pense M. le Pasteur Lang, c'est de tous les réformateurs celui qui donne du droit naturel la notion la plus satisfaisante. « Dans toute loi positive, il faut considérer deux choses, l'ordonnance de la loy, et l'équité sur la raison de laquelle est fondée l'ordonnance. L'équité, d'autant qu'elle est naturelle est toujours une mesme à tous peuples. Et pourtant toutes les loix du monde doivent revenir à une mesme équité ». En somme, il faut que nous retrouvions partout « la loy naturelle et de la conscience laquelle Nostre Seigneur a imprimée au cœur de tous les hommes »[1]. On ne peut mieux dire. Calvin montre là avec clarté, non seulement la distinction essentielle entre la loi naturelle et le droit positif, mais encore la base de cette distinction. L'idée que la loi de nature est la matière même du droit positif. Il y est souvent revenu : « Ce qui est naturel ne peut être aboli par aucun consentement, par aucune coutume. La prohibition de l'inceste n'est pas du tout une de ces lois qui peuvent être abrogées, selon les circonstances de temps et de lieux, car elle découle de la nature comme de la source, elle est fondée sur le principe général de toutes les lois... ». « ...La nature ne le souffre pas. Je ne vois pas pourquoi, sous prétexte de loi politique, il faudrait abolir l'intégrité de la nature, par laquelle les ordonnances de Dieu se distinguent des corruptions des nations... ». « Chez les païens ce droit a été indestructible... ». « Aucun législateur ne fera que ce ne soit pas vicieux ce que la nature déclare vicieux », et il conclut : « *Si quis tyrannica superbia id audeat tentare, emerget tamen oppressum naturæ lumen et prævalebit* »[2].

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*. Le passage est reproduit dans toutes les éditions de l'œuvre : 1536, c. VI, *Corp. ref.*, t. XXIX, p. 238. — 1541, c. XVI, Ed. Lefranc, p. 768. — 1559, IV, c. XX[16], *Corp, ref.*, t. XXX, p. 1106. — 1560, *ibid.*, *Corp ref.*, t. XXXI, p. 1144.

[2] On trouvera dans Doumergue, *op. cit.*, t. V, p. 470, un luxe de citations et de références touchant cet objet, nous reproduisons seulement les plus caractéristiques.

*
* *

Cependant, malgré ces affirmations tranchantes, on sent déjà que Calvin hésite sur la nature exacte de la loi qu'il défend. Les termes qu'il emploie pour la désigner sont intéressants. Ici il parle de « l'instinct aveugle de la nature », ailleurs de « l'ordre de la nature », ou encore du « cours de la nature » (*influxus naturæ*). Autre part, il revient à « l'éternelle loi de nature », pour définir les « inclinations naturelles »[1]. Ce luxe de vocabulaire témoigne déjà d'une certaine indécision. On avait pu constater des hésitations semblables au moyen âge avant que Saint Thomas eût parlé[2]. Comme les docteurs du IX[e] siècle et comme les jurisconsultes romains, Calvin ne distingue pas clairement la loi naturelle applicable au seul homme raisonnable, de l'ordre général qui règle la vie naturelle des êtres et des choses. Cette confusion fausse déjà les idées.

L'incertitude s'accroît si nous suivons Luther dans sa querelle contre les prophètes célestes. Ils poursuivaient une restauration radicale du droit mosaïque et Luther s'y opposait: « De Moïse, disait-il, nous ne voulons rien voir ni entendre, car Moïse n'a été donné qu'au peuple juif et n'a rien à faire avec nous, païens et chrétiens... Toute la loi de Moïse est levée pour les chrétiens »[3]. Et nous voyons le

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*. Ed. de 1559, I, c. XVI[3] et [5], *Corp. ref.*, t. XXX, p. 146 et s. Ed. de 1560, eod. loc.,*Corp. ref.*, t. XXXI, p. 237 et s.

[2] Cf. Carlyle, *A History of Mediæval political theory in the West*, t. II, chapitre III.

[3] Cette théorie mérite de retenir l'attention. Luther la formula à l'occasion de sa querelle avec les prophètes célestes et les briseurs d'images (1525). *Wider die Himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament*, Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 37-214. (Les passages les plus intéressants p. 68 à 81). La même théorie se trouve dans les sermons sur le deuxième livre de Moïse. (A consulter surtout: *Unterrichtung wie sich die Christen in Mosen sollen schiken*, Ed. de Weimar, t. XVI, p. 363 et s.). Elle ne fut pas spéciale à Luther;

réformateur, dans son zèle à dégager la vie chrétienne de toute influence mosaïque, invoquer le droit naturel comme la seule base de la vie morale. Si nous obéissons à la loi morale, ce n'est pas devant l'autorité du Décalogue que nous nous inclinons, c'est à la nature que nous sacrifions: « La nature elle aussi a sa loi, la nature nous enseigne d'honorer Dieu, de ne pas tuer, de ne pas voler... Ce ne sont pas des préceptes exclusifs de la loi mosaïque, ils appartiennent à la loi naturelle écrite dans le cœur de chacun »[1]. « Par conséquent, sur les points où Moïse s'accorde à la loi naturelle, sa loi garde toute sa vigueur.... Mais nous n'acceptons les lois de Moïse que dans la mesure où elles expriment les préceptes naturels »[2]. La loi naturelle serait donc non seulement à l'origine des lois positives, elle dominerait encore la loi divine révélée. Elle résumerait donc le droit tout entier.

*
* *

Il semblerait alors qu'on dût la célébrer comme une incomparable merveille, puisqu'elle nous révèle à la fois les principes immuables des lois civiles, et les vérités premières de la loi divine. Mais une nouvelle contradiction nous rejette dans l'indécis. Et nous ne savons plus si la loi naturelle est seulement capable de jouer un rôle si modeste soit-il.

dans ses sermons sur le Deutéronome, Calvin la reprit, en s'efforçant de montrer, comme dit M. Doumergue à qui nous renvoyons, (*op. cit.*, t. V, p. 472) que la loi de nature est la raison des préceptes de la loi divine: « Tout ce que nous devons apprendre des deux tables nous est aucunement enseigné par la loy intérieure ». *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. VII, *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 416-417.

[1] Luther, *Wider die himmlischen Propheten*, Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 80.

[2] Id., *Unterrichtung wie sich die Christen in Mosen sollen schicken*: « Ubi Moses dat leges nos non accipimus den sofern es sich mit dem natürlichen Gsetz reym », Ed. de Weimar, t. XVI, p. 380 et 394. « Quod vero natürlich steht in unsern Hertzen, hoc convenit cum 10 preceptis ut sequuntur », *ibid*, p. 532.

Suivons d'abord la pensée de Calvin. Une première chose est certaine, l'homme est incapable d'accomplir la loi naturelle « d'autant qu'à la reigle d'icelle, nostre nature, selon qu'elle est corrompue et perverse, est entièrement contraire et répugnante, et qu'à la perfection d'icelle nostre faculté, selon qu'elle est débile et inutile à bien faire, ne peut respondre »[1]. Car « s'il y avait la moindre faculté du monde en nous il y aurait aussi quelque portion de mérite »[2]. Or « en la cognoissance de nous-mêmes, nous avons dit que le principal point estoit qu'estans vuides de toute fantaisie de nostre propre vertu, estans despouillez de toute fiance de nostre justice, au contraire abbatus de la considération de nostre povreté, nous apprenions parfaite humilité pour nous abaisser et demettre de toute gloire »[3].

La connaissance que nous avons de la loi naturelle n'a donc d'autre but que de nous montrer notre infirmité, et de nous persuader de notre incapacité absolue à l'accomplir. Le rôle de la loi naturelle se borne « à rendre l'homme inexcusable, et à l'écraser devant son propre témoignage »[4]. « Car nostre conscience ne nous laisse pas dormir un somme perpétuel, sans aucun sentiment qu'elle ne nous rende tesmoignage au dedans et admoneste de ce que nous devons à Dieu... »[5]. Mais l'homme « est tellement embrouillé en obscurité d'ignorance, qu'à grand peine peut-il par ceste loy naturelle un bien petit gouter quel service est plaisant à Dieu, pour le moins il est bien loin de la droicte cognoissance d'icelui... »[6]. Notre conscience peut nous distiller « quelques gouttes de vérité », mais en fait la raison humaine ne peut

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. VII, *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 416.
[2] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. III[6]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 341-342.
[3] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. VII. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 416.
[4] Id, *ibid.*, Ed. de 1559, II, c. II[22]: « Finis legis naturalis est, ut reddatur homo inexcusabilis ». *Corp. ref.*, t. XXX, p. 204.
[5] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. VII. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 417.
[6] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. VII[1]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 417.

approcher ni de près ni de loin des choses divines, au rang desquelles il faut mettre le sens de la Justice[1]. Quand nous oyons qu'il y a un jugement universel en l'homme à discerner le bien et le mal, il ne nous faut estimer qu'il soit du tout sain et entier. Car si l'entendement des hommes a la discrétion du Bien et du Mal, seulement à ce qu'ils ne puissent prétendre excuse d'ignorance, il n'est ia nécessité que la vérité leur soit notoire en chacun poinct: mais il suffit qu'ils la cognoissent jusque là de ne pouvoir tergiverser sans estre conveincus du tesmoignage de leur conscience et que desjà ils commencent à estre espouvantez du throne de Dieu. Et de faict, si nous voulons examiner quelle intelligence de justice nous avons selon la loy de Dieu, laquelle est un patron de parfaite justice, nous trouverons en combien de façons elle est aveugle »[2]. « Nous apercevons que l'entendement humain est du tout stupide »[3].

L'homme aurait-il du moins une connaissance suffisante pour se conduire dans la vie positive, civile ou politique? « Il semble advis que l'entendement humain ait quelque subtilité davantage en ceste matière... combien qu'il défaut mesmes aucune fois en ceste partie ». « Nul n'est destitué de la lumière de la raison quant au gouvernement de la vie présente ». Mais là aussi « se montre la débilité de l'entendement humain lequel pensant suyvre la droicte voye cloche et chancelle ». « Les grâces naturelles qui sont demourées à l'homme ont esté corrompues, non pas qu'elles se puissent contaminer en tant qu'elles procèdent de Dieu mais elles ont laissées d'estre pures à l'homme, après qu'il a esté pollu... »[4]. Le précepte essentiel du droit divin en matière politique, la soumission obligatoire aux supérieurs, n'est-il pas contraire

[1] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. II[18]: « quelque petite saveur de la divinité ». *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 329.

[2] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. II[24]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 326.

[3] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, eod. loc.

[4] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. II[16]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 314 et s.

à la raison?[1]. On peut donc conclure: « Tout ce que conçoit, agite, délibère et machine nostre entendement est toujours mauvais »[2]. Il faut chercher ailleurs un « ferme fondement de vérité »[3].

Ce fondement, Zwingle nous l'a montré. Lui qui parle toujours du droit naturel, en donne une définition telle qu'il n'y subsiste plus rien de naturel. Il est en effet au-dessus de notre portée « car nous ne sommes que chair et que mal »[4]. « La première chose à considérer c'est que l'homme ne peut trouver la loi de nature en lui-même, mais qu'au contraire la loi naturelle est opposée à sa raison ». « Ce n'est pas dans nostre entendement triste héritage d'Adam que la loi naturelle trouve son fondement... »[5]. « La loi naturelle n'est pas autre chose que la vraie religion, et seul le croyant est en mesure de la connaître »[6].

[1] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. II[24]: « Il semble advis aux plus excellens esprits estre une chose absurde de tollerer une supériorité trop dure, quand on la peut repousser en quelque manière que ce soit. Et il n'y peut avoir autre jugement en la raison humaine, sinon que c'est à faire à un cœur failly et abbatu de porter patiemment une telle supériorité, et que de la repousser c'est faire honnestement et virilement... ». Mais la loi divine, continue Calvin, enseigne le contraire. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 326.

[2] Id., *ibid.*, eod. loc. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 327.

[3] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. XX[16]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 317.

[4] ZWINGLE, *Auslegung des 22 Artikels:* « Nachdem wir nun eigenlich erfaren hand, warumb das Gsatz geistlich ist und heisst, nämlich darumb das es unss anzeigt das Muster und Form des göttlichen Willens, so wirdt lychtlich darnach verstanden warumb es uns wider ist, nämlich darumb als daselbst hernach volget, das wir fleischlich sind und under die Sünde verkoufft... ». « So wir nun nüt anderst dann Fleisch sind und böss... ». *Corp ref.*, t. LXXXIX, p. 234.

[5] Id., *Auslegung des 39 Artikels:* « Also sehend wir, dass wir das Gesatzt der Natur nit von uns selbs har oder von unseren Köpffen, die wir von Adamen hand ermessen müssens, sunder von Got har, dem ersten Vatter und Schöpfer aller Dingen... Also erkennt ouch das Gesatzt der Natur allein der gleubige, denn es muss allein uss Gott erkent werden... ». *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 325.

[6] ZWINGLE: « Lex naturæ est nihil aliud quam vera religio,

Mais c'est encore Luther qui a porté les plus rudes coups au système qu'il avait lui-même édifié. « La raison naturelle, avait-il dit dès 1520, n'exprime pas un jugement droit »[1]. Et le même Luther, qui prétendait n'obéir à la loi divine que dans la mesure où il en trouvait le témoignage dans sa conscience, s'indignait des tendances rationalistes d'un Alveld : « N'est-il pas risible qu'on invoque la raison et qu'on l'égale à la loi divine ? L'Ecriture défend de suivre la raison : Tu ne feras pas ce qui te semble juste, car la raison lutte constamment contre la loi de Dieu »[2]. Peut-elle du moins inspirer les princes pour la conduite temporelle des peuples ? Dangereuse pensée : « Tous les rois et les princes qui suivent la nature et la plus haute sagesse seront forcément ennemis de Dieu et combattront sa parole »[3]. Il n'a pas de mot assez dur pour flétrir les paysans qui invoquent la loi naturelle. « Cessez de vous couvrir de l'Evangile, s'écrie Luther, vous ne servez qu'un droit « naturel et humain », « ce droit divin commun que même les turcs et les païens gardent »[4]. Contre eux il invoque le « droit chrétien », il l'oppose aussi bien à la loi biblique qu'au droit naturel[5]. Il ya donc opposition entre le droit divin et la loi de nature qui nous paraissaient si étroite-

cognitio scilicet cultus et metus numinis supremi », cité par Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, p. 26-27. Cf. également p. 33-42.

[1] Luther, *Quæstio theologica cum septem conclusionibus de naturali potentia voluntatis hominis* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 30.

[2] Id., *Von dem Papsthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 290-291. Cf. Cristiani, *Du Lutheranisme au Protestantisme*, p. 118.

[3] Id. *Psaume 101* (*1534-1535*), Ed. de Weimar, t. LI, p. 217.

[4] Id., *Ermahnung zum Frieden über die zwölf Artikeln der Bauernschaft ein Schwaben* (*1525*), Ed. de Weimar, t. XVJII, p. 307.

[5] Id. *ibid.*, p. 304 : « ...nicht allein wider christlich Recht und Evangelion, sonder wider natürlich Recht und alle Billigkeit » ; p. 308 : « ...weiter wollen wir nun euch von dem christlichen und evangelischen Recht sagen, wilchs die Heiden nicht bindet wie das vorige... » ; p. 309 : « ...hört nun zu euer christlich Recht ».

ment unis. Nous méprisons ce que nous adorions tout à l'heure et voilà toutes les idées à nouveau mêlées.

Le droit positif prend-il sa source dans le droit naturel? On l'affirme mais on interdit d'invoquer la nature pour corriger les lois de l'Etat. Le droit naturel est-il le seul interprète de la volonté divine? On le dit, mais on nous met en garde contre l'image imparfaite qu'il en donne. La loi révélée ne règne plus sur nous mais on veut pourtant qu'elle inspire les décrets des princes.

A vouloir distinguer les lois, les réformateurs ont seulement créé la plus grande confusion qui soit. On peut en juger par l'exposé que donne Bèze au début d'un de ses ouvrages: « Il y a deux droicts, déclare-t-il, en la cité de Dieu c'est-à-dire dans chaque Eglise. Ces cités outre le droict civil ont encore chacune comme quelques statuts de droict coutumier. Yci par le droict civil nous entendons principalement la parole de Dieu escrite, à laquelle généralement toutes les républiques chrétiennes ou compaignies de l'Eglise obéissent. Et puis aussi ce que les juristes ont appelé en latin *jus gentium,* c'est-à-dire le droict commun à tous les peuples ascavoir certaines loix procédantes de quelques maximes ou impressions communes, qui tendent aussi à entretenir l'estat de toutes les compaignies du genre humain. Par les statuts et droict coutumier j'entends en partie les cérémonies qui appartiennent à la police externe de la religion, laquelle il ne se peut faire qu'elle ne soit diverse selon les lieux, les temps et les personnes, en partie aussi les loix particulières de chacune ville, lesquelles concernent la vie terrienne et le règlement des contrats, commerces et traffiques que les hommes ont entre eux, tellement que l'un et l'autre (ains que nous en avons parlé), ascavoir tant le droict civil que le droict coutumier est en partie divin, c'est-à-dire concernant le service de Dieu et de la conscience, en partie appartenant aux affaires humaines et à la vie externe »[1].

[1] Théodore de Bèze, *Traitté de l'Autorité du Magistrat en la*

Tel est, à notre connaissance, le seul essai que l'on puisse trouver dans les écrits réformés d'une définition générale de l'ordre juridique. Toutes les hésitations de la Réforme s'y rencontrent. L'impropriété voulue des termes ajoute encore à la confusion des idées. N'ayant pas su dégager les principes essentiels de la philosophie du droit, la Réforme pensait renouveler la question en coulant ses idées dans la forme biblique qui lui était chère, et en ressuscitant les anciennes distinctions de la loi mosaïque.

punition des hérétiques et du moyen d'y procéder (*1554*). Nous utilisons l'édition française de 1560, p. 36-37.

II

De tout cet ensemble de doctrines, l'esprit ne retient qu'une grande incertitude. La confusion des catégories est constante, peut-être même voulue. On y sent moins l'hésitation de la pensée devant des problèmes nouveaux, que le désir d'échapper aux idées claires dégagées par les siècles précédents.

Il n'est certes pas de domaine où la pensée du moyen âge se fût plus victorieusement affirmée. La Réforme l'a obscurément senti, et n'a pas osé l'attaquer de front. L'ombre où elle s'est ainsi volontairement tenue n'était pas propice à la formation d'un système solide de philosophie morale. Et l'on peut dire que les réformateurs n'ont en effet jamais songé à dresser un pareil monument.

Les vues fragmentaires qu'ils ont laissées sont des touches d'essai. Novateurs passionnés et farouchement affirmatifs sur le fait de la théologie, ils s'effrayaient un peu de la physionomie que prenait leur pensée, si on la traduisait brutalement en principes de philosophie pratique. De là leurs hésitations, leurs reculs, leurs contradictions.

Celles-ci apparaissent moins, si on réduit leurs doctrines aux idées qui les ont inspirées. Une synthèse où s'effacent le contraires n'est pas impossible à envisager. Une ou plusieurs synthèses, car l'unité n'est pas dans le génie de la Réforme, et l'on ne saurait prendre une exacte connaissance d'elle, si l'on ne se résigne à en présenter des vues successives, et comme superposées, qui maintiennent son essentielle complexité.

*
* *

« Le juriste, a dit Luther, est ennemi du Christ parce qu'il exalte le mérite des œuvres »[1]. Remarque de grande portée. En faisant grief aux juristes de contredire la doctrine de la justification, par laquelle il avait prétendu renouveler la pensée chrétienne, Luther souligne lui-même l'importance que cette doctrine peut avoir pour la compréhension de l'ordre juridique. Sans doute elle appartient à la théologie. Mais il faut renoncer à comprendre les idées politiques de la Réforme, si on ne les réduit aux principes théologiques dont elles découlent. Seuls ces principes peuvent permettre de saisir le sens nouveau que la Réforme avait donné à la notion de justice, et partant au droit tout entier.

Et d'ailleurs la pensée scolastique, dont la Réforme prenait le contre-pied, n'était-elle pas, elle aussi, inséparable de la théologie? Et le développement sans précédent qu'elle avait donné à la théorie de la justice et du droit, ne devait-il pas toute sa valeur à cette théologie, qui avait permis de compléter et d'agrandir les données de la philosophie naturelle.

> Filosofia, mi disse, a' chi la intende,
> Nota non pure in una sola parte
> Come natura lo suo corso prende
> Dal divino intelletto et da sua arte[2].

Cette collaboration de la philosophie naturelle et de la théologie avait permis au Moyen âge de réunir dans un même système la théorie du Droit et la doctrine de la justification.

Dans la pensée catholique, il peut exister des différences entre la justice « civile » et la justice « surnaturelle », et ces différences sont sensibles, mais les deux notions ne se contredisent pas, et il ne peut être question de les opposer

[1] Cité par KUHN, *Luther, sa vie et ses œuvres*, t. III, p. 188-189.
[2] DANTE, *Inferno*, XI, 97-100.

l'une à l'autre. « *Gratia non tollit naturam sed perficit...* »[1]. Toutes les formes hiérarchisées de la justice, depuis le droit positif jusqu'à la plus haute loi morale, s'ordonnent autour d'un axe unique, il n'y a pas de coupure radicale entre la philosophie et la théologie, entre le droit et la morale, entre la justice et la charité. Depuis le rapport juridique le plus humble, qui équilibre deux prestations ou deux services, jusqu'à la règle sublime de la loi divine, qui ordonne à la charité humaine de répondre à la bonté du Créateur, nous suivons les degrés d'une hiérarchie où les concepts se superposent et se complètent sans se contredire. A tous les degrés nous trouvons la même idée essentielle: la Justice est un équilibre *objectif*.

Il est vrai que l'équilibre moral ne peut être conçu avec une rigueur juridique. Il serait déjà impossible à l'homme de le réaliser, si Dieu ne lui accordait pas gratuitement les forces nécessaires pour soutenir sa faiblesse. Seule, cette « justice infuse » lui permet de dépasser le cycle des obligations naturelles et de produire « la justice que Dieu récompense »[2]. Par ailleurs, celle-ci reste forcément imparfaite. L'homme fait la moitié du chemin, la charité divine va au devant.

Aussi l'ordre moral n'est-il pas un « droit » au sens strict du mot. Canonistes et scolastiques lui donnaient un nom spécial: « *fas* », pour exprimer l'impossibilité où était l'homme de donner à l'amour de Dieu une « récompense juridiquement équivalente ». Dieu était satisfait si nous faisions notre possible: « *Justitia tamen ad hoc tendit ut*

[1] St Thomas, *Sum, th.*, II^{a}, II^{æ}, qu. CIV: « per fidem Christi non tollitur ordo justitiæ sed magis firmatur... ».

[2] Id., *In Ep. S. Pauli ad Rom.*, lect. I. Sur le verset 2 du chapitre 4: « ...justitia humana per quam scil. homo ordinatur ad bonum humanum. Hujus enim justitiæ habitus per opera humana potest acquiri. Sed justitia quæ habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scil. futuræ gloriæ quæ facultatem humanam excedit... ». Cité par Denifle, *Luther et le Luthéranisme*, trad. Paquier, t. III, p. 90.

homo quantum potest Deo recompenset totaliter animam ei subjicit »[1]. La loi morale ne jette donc pas un jour aussi cru que la règle de droit, elle apparaît baignée dans la charité, comme ces astres trop ardents qu'un halo lumineux agrandit démesurément. Mais elle ne perd rien de sa valeur objective. Si, pour peser les actions des hommes, Dieu est obligé de mettre beaucoup de lui-même sur le plateau, où l'homme apporte le faible produit de sa liberté, il n'en reste pas moins que le propre de la justice surnaturelle est d'exprimer l'équilibre entre la volonté de Dieu et le libre arbitre de l'homme, ainsi soutenu et amendé[2].

Le libre arbitre devient ainsi le principe essentiel de la justification catholique. « Vous qui vivez, criait Dante aux humains, vous allez rejetant sur le Ciel la responsabilité de toutes choses, comme si tout se mouvait dans un ordre nécessaire, s'il en était ainsi, le libre arbitre serait détruit et il n'y aurait plus de justice ».

Se cosi fosse, in voi fora distrutto
Libero arbitrio, e non fora giustizzia[3].

Le libre arbitre est au sommet, car lui seul peut justifier les récompenses que Dieu nous promet, et les peines dont Il nous menace. Le libre arbitre est à la base, car il postule la dignité et la responsabilité de la nature humaine.

Ben puoi veder che la mala condotta
E la cagion che il mondo a fatto reo
E non natura che in voi sia corotta[4].

[1] Id., *Sum. th.*, II[a], II[æ], qu. LVII, art. 1 : « Justitia æqualitatem importat, Deo autem recompensare non possumus, inde est quod justum, secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie « jus » lex divina, sed « fas » : Quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjicit ».

[2] Dante a bien résumé la doctrine catholique sur la puissance de la volonté lorsqu'elle est assistée de la grâce. *Purgatorio*, XVI, 78.

E libero voler, che, se fatica
Nelle prime battaglie col ciel dura
Poi vince tutto se ben si nutrica.

[3] DANTE, *Purgatorio*, XVI, 71.

[4] DANTE, *Purgatorio*, XVI, 102.

Ainsi toute la Justice se réduit à la participation volontaire de l'homme à la « mesure » objective et éternelle de la Raison divine. De ce principe découle toute la vie surnaturelle, toute la morale, et tout le droit, flots divers d'une source unique.

*
* *

C'est à dissocier ce système que va s'attacher la Réforme.

Elle va d'abord modifier profondément la notion catholique du péché originel. Selon celle-ci, le péché originel avait eu pour principal effet de priver l'homme des dons gratuits, qu'il avait reçus à la création. Ce n'était pas à vrai dire une pure privation. « Le péché était en effet un certain état de désordre, une dissociation de l'harmonie originelle... Le péché était une langueur de la nature ». Il emportait donc privation de la justice originelle, et, par là même, une certaine désorganisation des facultés de l'âme. « *Unde non est privatio pura sed est quidam habitus corruptus* »[1]. Il était donc vrai de dire que dans une certaine mesure (*quodammodo*) la nature avait été blessée par le péché originel[2], mais il était encore plus exact de penser que la nature humaine « avait été seulement laissée à elle-même, et s'était trouvée réduite à ses propres principes » (*Integra mansisse naturalia*)[3]. Le

[1] St Thomas, *Sum. th.*, IIª, IIæ, qu. 82, art. 1 : « Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ, sicut et jam ægritudo corporalis est quidam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis, unde peccatum originale languor naturæ dicitur... ».

[2] Id., *Sum, th.*, IIª, IIæ, qu. 85, art. 3 : « Dicendum quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia, substracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est, et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio dicitur naturæ ».

[3] Id., *Comment. in Sentent.*, Liv. II, dist. 31, qu. 1, art. 1. Cité par Mgr Prunel, *La Grâce*, p. 44.

péché n'avait pas détruit ni diminué la nature elle-même, (*peccatum non dimminuit ipsam naturam*)[1], il avait seulement détruit l'harmonie des facultés qui disposait naturellement l'homme vers sa fin. La nature restait intacte, mais elle portait en elle un poids mort, qui l'empêchait d'atteindre la fin à quoi elle tendait.

Malgré toutes ces atteintes à son ancienne splendeur, la nature humaine n'était pas changée « *in radice* ». Les dons gratuits accordés par Dieu dans l'état originel, ne constituaient pas en effet un dû de la nature humaine. Ils la dépassaient et l'embellissaient, en la faisant déjà participer de la vie divine. Mais la nature pure n'y avait aucun droit. Cette idée ne peut déjà être bien comprise, que si l'on a présente à la pensée la conception objective de la justice, dont nous rappelions plus haut les grandes lignes. Dieu, au moment de la création, ne pouvait créer que dans les bornes de sa justice. Or, cette justice n'exigeait pas que l'homme reçût des dons surnaturels. Mais elle voulait qu'il en fût privé après les avoir méconnus. Après la chute, la nature humaine restait donc intacte, ce qu'elle aurait été sans la toute-puissante bonté du Créateur. Luther rappelait ce principe pour le combattre « *integri in naturalibus sumus...* »[2].

La Réforme au contraire soutient que seul l'Etat d'inno-

[1] St Thomas, *Sum. th.*, II[a], II[æ], qu. 85, art. 2: « Dupliciter igitur, potest intelligi dimminutio (inclinationis ad virtutem): uno modo ex parte radicis: alio modo ex parte terminis. Primo quidem modo non dimminuitur per peccatum, eo quod peccatum non dimminuit ipsam naturam, ut supra dictum est, sed dimminuitur secundo modo inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum ».

[2] Luther, *Commentaire sur l'Epitre aux Romains*, Ed. Ficker, t. II, p. 183. Sur la théorie catholique du péché originel on consultera Prunel, *La Grâce*, p. 43 et s.; Labauche, *Le Dogme du péché originel*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. IV, n° 41 (1[er] Juin 1907). Et surtout J.-B. Korbs, *La Justice primitive et le Péché originel d'après Saint Thomas*. Korbs s'arrête à Saint Thomas. Denifle poursuit l'étude des doctrines catholiques jusqu'à la Réforme. *Luther et le Luthéranisme*, t. III, p. 92 et s.

cence a connu l'intégrité de la nature humaine. La chute a précipité l'homme de sa dignité, il en reste mutilé et meurtri, intimement et totalement corrompu. Luther le dira déjà dans le Commentaire de l'Epître aux Romains: « Selon l'apôtre et le simple bon sens en Jésus-Christ, le péché originel n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, moins encore la simple privation d'une lumière dans l'intelligence et d'une force dans la mémoire, il est la privation totale de toute rectitude, et de tout pouvoir, dans toutes les facultés du corps et de l'âme, dans l'homme tout entier, intérieur et extérieur. C'est de plus le penchant même au mal, la nausée pour le bien, le dégoût de la lumière et de la sagesse, et, par contre, l'amour de l'erreur et des ténèbres, la fuite et la détestation des bonnes œuvres, et l'empressement vers le mal »[1]. Il accentue encore son point de vue lorsqu'il doit le défendre contre le semi-pélagianisme d'Erasme. « La chute, dit Luther, a dissocié les deux éléments essentiels de la nature humaine: la chair et l'esprit. L'homme privé des qualités surnaturelles (l'Esprit) constituant le complément indispensable de sa nature, est devenu chair et ne peut engendrer que la chair ». La chair, ce sont nos sens, les yeux, les oreilles, la bouche, les mains. La chair, ce sont nos facultés intellectuelles, pensée, volonté, raison. Oui, « l'aveugle raison » ne participe en aucune façon de l'esprit. Elle n'est qu'une force vaniteuse, « qui ne voit pas ce qui est visible, n'entend pas ce que l'on peut entendre. Qu'elle puisse comprendre, il n'en est pas question, elle tend vers le néant »[2]. Et Luther en viendra jusqu'à dire dans son Commentaire sur l'Epître aux Galates: « Je dis que soit dans l'homme, soit dans les démons, les forces spirituelles ont été non seulement corrompues par le péché, mais complètement détruites, en sorte qu'il ne reste plus en eux qu'une raison dépravée et une volonté ennemie

[1] Luther, *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Ed. Ficker, t. II, p. 143 à 145. Cr. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 82.

[2] Id., *De servo arbitrio* (*1525*), Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 636 et s. Cf. Humbertclaude, *Erasme et Luther*, p. 117, 119, 121.

et adversaire de Dieu, dont l'unique pensée est la lutte contre Dieu... Tout ce qui est dans notre volonté est mal, tout ce qui est dans notre intelligence est erreur. Au regard des choses divines, l'homme n'a que pures ténèbres, erreur, malice, perversité de la volonté et de l'intelligence »[1].

Zwingle dira de même, que nous ne sommes « que chair et que mal »[2]. Et Calvin accentuera encore la rigueur de la théorie[3]. L'homme a par sa propre faute corrompu la bonne nature qu'il avait reçue du Seigneur. « Il a dégénéré de la pure nature que Dieu luy avoit donnée en perversité »[4]. « Le péché originel est une dépravation et une corruption héréditaire de la nature humaine, qui s'étend sur toutes les parties de l'âme »[5]. «Nostre nature n'est pas seulement vuide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut être oisive »[6]. « Toutes les facultés de notre être sont viciées et perverties ». « L'entendement de l'homme est tellement du tout aliéné de la Justice

[1] Luther, *Commentaire sur l'Epître aux Galates (1535)*, t. I, p. 55. Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 65.

[2] Zwingle, *Auslegung des 22 Artikels:* « So wir nun nütt anderst dann Fleisch und böss... ». *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 234. Voir également p. 331, *Auslegung des 39 Artikels:* « Wie mag aber das Gmut das von Natur böss ist guts wellen... ».

[3] Calvin a pris nettement position contre la doctrine catholique toute entière. *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. II[4]: « Quant est des docteurs de l'Eglise chrestienne, combien qu'il n'y en ait eu nul d'entre eux qui n'ait recognu la raison estre fort abbatue en l'homme par le péché, et la volonté estre sujette à beaucoup de concupiscence, néantmoins la plupart a plus suyvi les philosophes qu'il n'estoit mestier ». *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 300.

[4] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, Ed. Lefranc, p. 483-484.

[5] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. I[8]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 292.

[6] Id., *ibid.*, eod. loc., p. 293: « Ceux qui l'ont appelé concupiscence n'ont point usé d'un mot trop impertinent, moyennant qu'on adjoutast, ce qui n'est concédé de plusieurs, c'est que toutes les parties de l'homme depuis l'entendement jusques à la volonté, depuis l'âme jusques à la chair sont souillées et du tout remplies de cette concupiscence, ou bien, pour le faire plus court, que l'homme n'est autre chose de soy mesme que concupiscence ».

de Dieu, qu'il ne peut rien imaginer, concevoir, ne comprendre sinon toute meschanceté, iniquité et corruption. Semblablement, que son cœur est tant envenimé du péché, qu'il ne peut produire que toute perversité. Et s'il advient qu'il en sorte quelque chose qui ait apparence de Bien, néantmoins que l'entendement demeure tousiours enveloppé en hypocrisie et vanité, le cœur addonné à toute malice »[1]. « Tout l'homme est accablé comme d'un déluge depuis la teste jusques aux pieds... »[2]. « Ainsi qu'un poisson se nourrit d'eau les hommes sont confits en péché et iniquité »[3].

Première lumière jetée sur le problème de l'ordre moral. Il apparaît déjà que la nature humaine ne sera pas appelée à y jouer un grand rôle. Une nouvelle doctrine de la Réforme, en opposition avec toute la philosophie catholique, va parfaire l'œuvre accomplie : nous avons parlé du Serf-Arbitre.

La Réforme nie la liberté de l'homme. C'est attenter à la majesté divine que d'attribuer à l'homme, être créé et fini, une qualité qui ne peut appartenir qu'à Dieu. « *Liberum arbitrium esse plane divinum nomen* »[4]. Il n'y a pas de plus grand sacrilège que de vouloir reconnaître cette faculté à l'homme. Comment pourrait-il se faire que l'homme, « accablé comme d'un déluge depuis la teste jusques aux pieds », conservât encore une once de liberté. Il lui reste peut-être quelque exercice de cette faculté au regard des choses qui lui sont inférieures. Belle gloire, en vérité! « Quel besoin a-t-on de beaucoup discuter de la liberté de l'homme

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. V[19]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 387.

[2] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. I[8]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 292.

[3] *Corp. ref.*, t. LXV, p. 207-208. Cf. Bois, *La Philosophie de Calvin*, p. 63.

[4] Luther, *De Servo Arbitrio* (*1525*), Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 636 : « Liberum arbitrium esse plane divinum nomen... Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas ipsa eis tribueretur, quo sacrilegium nullum esse majus possit ». Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 269.

au regard des vaches et des chevaux, de l'argent et des biens »[1]. Mieux vaut donc avouer sans ambages la misère de l'homme: « *Liberum arbitrium res est de solo titulo... Liberum arbitrium est mortuum...* ». « La volonté libre est morte... elle n'est rien »[2]. « Nous sommes les prisonniers du diable, il est notre prince et notre dieu; nous sommes contraints de faire ce qu'il veut et ce qu'il nous inspire »[3]. « En dehors de la grâce, le libre arbitre n'a aucune puissance de remplir la justice, mais il est contraint au péché »[4]. Calvin dira de même: « L'homme est tellement tenu captif sous le joug du péché, qu'il ne peut de sa propre nature ne désirer le bien en sa volonté, ne s'y appliquer »[5]. « Nostre nature, selon qu'elle est corrompue et perverse, est entièrement contraire et répugnante (à la reigle de justice): et à la perfection d'icelle nostre faculté selon qu'elle est débile et inutile à bien faire ne peut respondre »[6]. « Que ceux contre lesquels ie dispute aillent maintenant dire que l'homme a son mouvement naturel de l'inclination de sa nature, mais qu'il le tourne çà et là où bon lui semble. Car si celà estoit vray, l'homme auroit en sa main la disposition de ses voyes. S'ils le nient, d'autant qu'il ne peut rien sans la puissance de Dieu, ie réplique à l'opposite, puisqu'il appert que Ieremie et Salomon attribuent à Dieu non seulement une telle vertu qu'ils nous forgent, mais aussi conseil et decret et certaine détermination de ce qui se doit faire, jamais il ne se pourrait développer que l'Escriture ne leur soit contraire »[7].

[1] Luther (*1531*), Ed. d'Erlangen, t. XXV, p. 73. Cf, Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 267.

[2] Id., (*1518*), Ed. de Weimar, t. I, p. 359-360.

[3] Id., (*1525*), Ed. d'Erlangen, t. XXIV, p. 311.

[4] Id., *Commentaire sur l'Epître aux Romains,* Ed. Ficker, t. II, p. 212.

[5] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, II, c. IV[1]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 353. Voir également c. V[1], p. 362.

[6] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. VII. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 416-417.

[7] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, I, c. XVI[8]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 243.

*
* *

C'est sur cette conviction profonde de l'indignité et de la servitude de la nature humaine, que les Réformateurs se fondent pour nier les principes essentiels de l'ordre moral catholique.

La Justice, dit le Catholicisme, est un état d'équilibre entre la volonté divine et le libre arbitre de l'homme. Et les Réformateurs de s'indigner: « Quelle comparaison y a-t-il d'une chose infinie à celle qui est finie? »[1]. Acceptez avec la tradition l'idée que l'homme ne peut réaliser cet équilibre sans l'aide gratuite de Dieu, admettez même avec Saint Augustin et le thomisme que la bonté de Dieu prévient le libre arbitre, et que celui-ci ne fait que suivre[2], lorsque vous aurez paré l'homme de toutes les grâces surnaturelles, qui décuplent les forces de sa nature, vous n'aurez pas encore supprimé le sacrilège majeur, si vous croyez que l'homme peut concourir à l'œuvre divine, et participer ainsi à la création de l'ordre moral. C'est proprement comparer l'être avec le néant. Par la notion de mérite, le catholicisme attribue à l'homme des droits à la récompense, des droits sur son propre créateur! Monstrueuse intrusion du juridique dans le moral!

Aux yeux des Réformateurs, c'est là qu'est l'erreur principale du catholicisme. Il veut traiter la justice surnaturelle comme une catégorie de l'ordre juridique. Catégorie d'une qualité supérieure, sans doute, et dépassant de très loin toutes les formes humaines ou naturelles de la justice et du droit, mais catégorie de la même famille que les lois plus

[1] Cf. Bois, *La Philosophie de Calvin*, p. 64.

[2] Cf. Denifle, op. cit., t. III, p. 60. Saint Augustin, *Epist. 186*, c. 3, n. 10: « Voluntate comitante non ducente, pedisequa non prævia ». Saint Thomas, *In Sentent.*, Dist. 17, qu. 1 et 2: « Voluntas nostra est pedisequa respectu gratiæ gratuitæ et respectu gratum facientis et non prævia non causa ».

humbles qui en découlent, puisqu'elle évoque l'idée d'un « ordre » mesuré par une règle objective : la loi morale. Etre juste, c'est accomplir la loi, car c'est réaliser l'harmonie voulue par Dieu entre la créature et Lui.

L'idée d'un rapport d'équivalence entre le néant humain et l'infinité divine avait déjà soulevé l'indignation de la Réforme, elle proteste bien plus vivement encore lorsque l'on prétend donner la mesure objective de cet équlibre présomptueux, en faisant de la loi le centre de la vie morale.

Que la loi morale soit l'expression exacte de l'équilibre qui devrait exister entre l'homme et Dieu, la Réforme n'y contredit pas. La loi que Dieu nous donne dans l'Ecriture est éternelle, elle exprime le Bien voulu par Dieu. Elle ne sera jamais abolie. « Elle demeure *implenda in damnatis impleta in beatis* »[1]. « Nul ne peut nier, dira Calvin, qu'en la loi il n'y ait comme une image entière de parfaite justice, ou il faudra dire que nous ne devons croire nulle reigle de bien vivre, ou qu'il nous faut tenir à icelle, car il n'y a point plusieurs reigles de bien vivre mais une seule qui est perpétuelle et immuable »[2].

« La loi, dit Zwingle, vient de la volonté de Dieu, règle éternelle du droit et du bien, Dieu lui-même ne pourrait pas l'abolir. Celui qui fait ce qu'ordonne la loi fait le juste et le bien car il accomplit la volonté de Dieu »[3]. « La loy de Dieu est donc un patron de parfaite justice »[4].

Mais si nous sommes ainsi pénétrés de la perfection de la loi, que penserons-nous lorsque, tournant nos regards sur nous-mêmes, nous reconnaîtrons notre indignité. Que nous puissions remplir les commandements d'une loi aussi parfaite ?

[1] Cf. KUHN, *Luther, sa vie et ses œuvres*, t. III, p. 186, sur la lutte de Luther contre les Antinomiens et contre Agricola.

[2] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. VII[13]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 412.

[3] ZWINGLE, *Auslegung des 22 Artikels, Corp. ref.*, t. LXXXIX, p 231.

[4] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. II[24]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 326.

Quelle présomption sacrilège! Nous mesurer à cette loi éclatante de pureté? Folie et blasphème! Reconnaissons donc plutôt que la loi est pour nous impossible à accomplir: « Les commandements enseignent et prescrivent beaucoup de bonnes choses, mais elles ne sont pas accomplies du fait que les commandements sont donnés, ils enseignent mais n'aident point, apprennent ce que l'on doit faire mais ne donnent pas de force pour y parvenir... Ainsi le commandement « Tu ne dois pas avoir de mauvais désirs » démontre que nous sommes tous des pécheurs, car personne ne peut manquer, quoiqu'il fasse, d'avoir de mauvais désirs... Tous les autres commandements sont également impossibles pour nous »[1]. Calvin dira de même: « Nous ne pouvons contredire que l'obéissance entière de la loy soit rémunérée de la vie éternelle, comme le Seigneur l'a promis. Toutesfoys il nous faut d'autre part considérer, ascavoir si nous accomplissons telle obéissance de laquelle nous puissions concevoir quelque confiance de salut. Car de quoi sert-il d'entendre qu'en obéissant à la loy on peut attendre le loyer de la vie éternelle, si quant et quant nous ne congnoissons que par ce moyen nous pouvons parvenir à salut? Or, par ce moyen se démontre l'*imbécillité de la loy*: car d'autant que ceste obéissance n'est trouvée en nul de nous, par cela estans exclus de promesses de vie, nous tombons en malédiction éternelle. Je ne dy pas seulement ce qui se fait mais ce qui est nécessaire qu'il advienne »[2].

Que devient donc le bel ordre de la justification catholique. En soumettant les actes de l'homme à une mesure qui dépasse sa portée, on le pousse à la désespérance ou à la présomption. Si l'homme veut se mesurer à la loi morale il n'y peut trouver que sa propre condamnation.

[1] LUTHER, *De la Liberté du Chrétien*. Nous citons la traduction française de M. l'Abbé Cristiani, Paris, 1914, p. 33.

[2] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. VII[3]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 399.

Non seulement la loi est impossible à accomplir, mais tous les efforts que nous tentons pour faire les œuvres qu'elle commande sont des péchés, et de l'espèce la plus grave: « Dès que les œuvres s'accompagnent de cette pensée perverse que nous devons par elles acquérir la piété et le bonheur, elles sont mauvaises et tout à fait condamnables, car elles ne sont plus désinterressées et elles outragent la grâce, qui seule par la foi rend bon et bienheureux. Cela, les œuvres ne peuvent le faire et pourtant elles se le proposent, dérobant ainsi à la grâce son influence et son honneur »[1]. Croire que l'on accomplit la loi, c'est blasphémer. L'homme doit être écrasé par son néant et reconnaître que la justice divine est inaccessible pour lui.

Doit-il donc désespérer? En aucune façon, car lorsqu'il aura le sentiment profond de sa damnation, il reconnaîtra l'absurdité qu'il y a à concevoir la justice divine selon les rêveries des philosophes ou les systèmes desséchés des juristes: « *Justitia et injustitia multum aliter quam philosophi et juristæ accipiunt in Scriptura accipitur* »[2]. Selon le droit, la justice est un rapport d'équivalence, et nous avons vu

[1] Luther, *De la Liberté du Chrétien* (Trad. Cristiani), p. 53.

[2] Id., *ibid.*, p. 42: « Si le Chrétien était assez fou pour penser qu'il puisse devenir chrétien, c'est-à-dire pieux, libre, bienheureux par une bonne œuvre, il perdrait du même coup la foi et les œuvres, semblable au chien qui portait un morceau de viande dans le gueule, et qui, voulant en saisir l'image dans l'eau, perdit la viande et l'image ».

Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, III, c. XIX[4]: « Et ne faut que quelcun s'abuse, pensant que son œuvre ne soit point du tout mauvais, d'autant qu'il est imparfait: et pourtant que Dieu néantmoins a pour acceptable ce qui y est de bien. Car la loy requerant parfaite dilection, condamne toute imperfection, sinon que devant toutes choses la rigueur soit modérée. Que celuy donc qui a telle estime de son œuvre le considère bien: et il trouvera que ce qu'il y jugeoit estre bon en partie est transgression de la loy en tant qu'il est imparfait... ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 349.

[3] Luther, *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Ed. Ficker, II, p. 121. Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 87. Voir également Ed. Ficker, t. II, p. 244: « Nova est hæc acquisitio justitiæ contra vel supra Aristotelem ».

qu'un rapport de cet ordre est impossible entre l'homme et Dieu. Selon le droit, la justice est une mesure objective, et nous avons vu que, si cette mesure existe en effet dans l'ordre moral, elle dépasse la portée de l'homme. Elle est donc sans valeur. Selon le droit enfin, la justice est un équilibre « réel », qui s'établit entre des actes, des prestations ou des choses, en un mot des « œuvres » dépouillées de tout élément subjectif. Le droit s'attache à la matière de l'acte (*ad esse rei*). Or, toute la justification dépend de la manière dont Dieu accepte nos actes (*magis pendet ab imputatione Dei*)[1]. On voit donc que si la notion catholique de justice doit être condamnée, c'est dans la mesure où elle prétend soumettre la vie surnaturelle aux formes de la vie juridique. On comprend maintenant l'apostrophe luthérienne: « Le Juriste est ennemi du Christ parce qu'il exalte le mérite des œuvres ».

Le Chrétien, lui, doit chercher la justice au-delà. Puisque l'ancien ordre moral ne nous laisse aucun espoir d'être justifié, il faut croire que la justice est extérieure et supérieure à lui, « *novus quidam mundus extra et supra legem* »[2]. « Il n'est pas question assavoir si nous sommes justes, mais comment estans injustes et indignes nous pourrons estre reputez pour justes »[3].

Le chrétien commencera donc par mépriser la loi. « Il n'a besoin d'aucune œuvre pour être pieux. Mais n'ayant besoin d'aucune œuvre il est à coup sûr affranchi des lois

[1] LUTHER, *ibid.*, Ed. FICKER, t. II, p. 121: « (Philosophi justitiam) qualitatem asserunt animæ... sed Justitia Scripturæ magis pendet ab imputatione Dei quam ab esse rei. Ille enim habet justitiam, non qui qualitatem solam habet, (immo ille peccator est omnino et injustus), sed quem Deus propter confessionem injustitiæ suæ et implorationem justitiæ Dei misericorditer reputat et voluit justum apud se haberi... ».

[2] Id., (*1535*): « Ibi certe nullum est opus legis, nulla dilectio, sed longe alia justitia et novus quidam mundus extra et supra legem. Christus enim vel fides non est lex nec opus legis... ». Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 337.

[3] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, III, c. XIX[1]. *Corp. ref.*, p. 343.

et des préceptes. Et affranchi il est libre. La liberté chrétienne c'est la foi, rien de plus, la foi qui n'empêche ni l'oisiveté ni le mal, mais qui dispense de toute œuvre pour arriver à la piété et à la béatitude »[1]. Et Calvin dira de même : « La première partie est que les consciences des fidèles, quand il est question de chercher asseurance de leur justification s'eslevent et dressent par dessus la loy, et oublient toute la justice d'icelle. Car puisque, (comme il a été montré cy dessus), la loy ne laisse nul juste, ou il nous faut estre exclus d'espérance d'estre justifiez, ou il nous faut estre délivrez d'icelle, et tellement délivrez que nous n'ayons nul égard à nos œuvres »[2].

Libéré de la loi, le chrétien pourra revivre à la radieuse justice de l'Evangile. La loi a été accomplie une fois pour toutes par le Christ, et de ce fait la loi a été levée pour tous les chrétiens. Le seul effort du chrétien doit donc être de s'approprier la justice du Christ. Il lui suffit de reconnaître son abjection, de voir son indignité et de se réfugier par un acte de foi dans les bras du Christ, pour que Dieu jette un voile sur ses iniquités et le « répute » juste.

Une sublime aurore se lève sur la chrétienté, car au sein de ce royaume anarchique d'où la notion de justice a été bannie, l'ordre jaillit par une génération spontanée. A peine affranchi des lois et des préceptes, l'homme tend spontanément ses mains vers de nouvelles chaînes : « Le Chrétien est un maître libre sur toutes choses et n'est soumis à personne ». « Le chrétien est en toutes choses un serviteur et dépend de tout le monde »[3].

Car toutes les œuvres, auxquelles il n'est pas tenu, « il les accomplit maintenant sans en retirer de profit, par pur amour, pour plaire à Dieu, sans rechercher autre chose que le plaisir de Dieu dont il satisfait les désirs du mieux qu'il

[1] LUTHER, *De la Liberté du Chrétien* (*1520*), trad. Cristiani, p. 35.
[2] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, III, c. XIX[7]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 343.
[3] LUTHER, *De la Liberté du Chrétien*, (trad. Cristiani), p. 27.

peut »[1]. Calvin confirme : « La liberté chrétienne fait que les consciences ne servent point à la loy comme contraintes par la nécessité de la loy, mais qu'estans délivrées de la loy elles obéissent libéralement à la volonté de Dieu... Jamais elles ne seront bien délibérées d'obéir voluntairement et d'un franc cœur à la volonté de Dieu, sinon que premièrement elles ayent obtenu ceste délivrance »[2].

A l'ancien ordre moral, au vieil ordre juridique, Luther substitue l'ordre « *charismastique* ».

Il n'y a plus ni obligation ni sanction, la charité pourvoit à tout. Dans sa propre volonté, l'homme trouve tout ce que prétendaient lui imposer des règles extérieures. L'amour pur le mène à Dieu, la charité parfaite le conduit à ses semblables.

*
* *

Arrachons-nous un moment à ces épanchements lyriques pour essayer de comprendre le sens philosophique de la « justice imputative » prêchée par la Réforme.

Une chose est certaine, la justice nouvelle s'est dépouillée de tout caractère juridique. Les notions d'équilibre et de mesure sont abolies. Dieu a bien publié une loi où sont exprimés les principes éternels de sa justice, mais il accepte de ne pas nous jauger à sa mesure. Pécheurs nous sommes, pécheurs nous resterons, mais Dieu par un acte de bonté infinie nous réputera justes si nous plaçons entre Lui et nous l'écran éclatant de la Justice du Christ, dont la clarté nous transfigure. L'homme reste donc toujours en dehors de l'équilibre suprême. Dans le système catholique il s'approprie les mérites du Christ pour y pénétrer. Dans le système protestant l'homme ne donne rien de lui-même pour fléchir la

[1] Id., *ibid.*, p. 48 et p. 57.

[2] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, III, c. XIX[4]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 347.

miséricorde divine. Un décret gratuit de la bonté divine l'appelle à participer de l'harmonie à laquelle ses forces ne sauraient prétendre.

Il est ainsi élevé, comme malgré lui, à cette royauté spirituelle. On ne peut donc parler d'équilibre puisque Dieu est le seul auteur de notre béatitude. Si l'on dit que l'homme est « juste », ce mot n'a plus le sens qu'on a coutume de lui donner[1], car il n'exprime pas la conformité des œuvres humaines à la règle de justice, il signifie, à l'inverse, que l'homme est désormais capable d'accomplir les œuvres de la justice et de la loi.

Et s'il en est capable, c'est qu'il n'est plus lui-même. Car les œuvres accomplies sous le signe de la foi ne sont plus les œuvres de l'homme, mais celles de Dieu.

« Dieu commande seul. Dieu obéit seul »[2]. Tout ce que nous faisons de bien, c'est le Christ qui l'accomplit en nous. Nous ne faisons que nous effacer devant lui[3]. « La première partie des bonnes œuvres, dit Calvin, est la volonté, l'autre est de s'efforcer à l'exécuter et le pouvoir faire. Dieu est autheur de l'un et de l'autre. Il s'ensuit donc que, si l'homme s'attribue aucune chose, ou en la volonté ou en l'exécution, qu'il desrobe autant à Dieu. S'il estoit dit que Dieu baille secours à nostre volonté infirme, il nous seroit laissé quelque chose: mais quand il est dit qu'il fait la volonté, en cela il

[1] Luther le reconnaît lui-même: « C'est un langage qu'assurément la raison ne saurait comprendre que cela doive s'appeler justice... ». Ed. d'Erlangen, t. L, p. 61-62. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 439.

[2] LUTHER, *De la Liberté du Chrétien* (trad. Cristiani), p. 34: « Les promesses de Dieu donnent donc ce qu'ordonnent les commandements et font ce qu'ils prescrivent; ainsi tout revient à Dieu: la Loi et son accomplissement. Il commande seul, il obéit seul ».

[3] Id., *Commentaire sur l'Epître aux Galates* (*1535*), t. I, p. 14: « Ibi nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus, et patimur alium operantem in nobis scil. Deum. Ideo libet illam fidei seu christianam justitiam appellare passivam justitiam ». Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 263. Voir également p. 68. — *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Ed. FICKER, t. II, p. 114: « Ideo recte dixi, quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus ».

est montré que tout ce qui est de bon est d'ailleurs que de nous »[1]. « Nous sommes créés en Jésus-Christ pour faire bonnes œuvres lesquelles Dieu a préparées. En quoy il signifie derechef, que depuis le premier mouvement jusques à la dernière persévérance le bien que nous faisons est de Dieu en toutes ses parties »[2]. Ainsi le cadeau gratuit que nous faisions à Dieu, est un simple don que Dieu se fait à lui-même en dirigeant notre main. Zwingle le dit en termes fort nets: « Apprenons que tout ce qui se fait de bien en nous, c'est Dieu qui en est l'auteur, et que personnellement nous ne faisons rien, que nous ne sommes que des instruments et des outils dans la main de Dieu, car c'est de lui que tout vient, c'est par lui que tout se fait, c'est en lui que tout réside »[3].

La Justice est un équilibre qui ne peut s'établir qu'entre Dieu et Dieu. On cherchait une équation. On trouve une identité. Tout l'effort du monde pour définir le lien qui unit le monde au ciel est vain. La Justice est l'état d'harmonie suprême qui règne dans la pensée divine. L'homme ne peut être appelé à y jouer un rôle que si Dieu le veut ainsi. Librement il choisit ses élus. Librement il les remplit de ses œuvres. Le centre de la morale, c'est la volonté arbitraire de Dieu dirigeant où il lui plaît la main passive des hommes[4].

[1] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, II, c. III[e]. *Corp. ref.,* t. XXXI, p. 346.

[2] Id., *ibid.,* Ed. de 1560, II, c. III[e]. *Corp. ref.,* t. XXXI, p. 341.

[3] Zwingle, *Auslegung des 20 Artikels:* « ...Sind nüt anders dann Instrument und Handgeschirr durch die Gott würckt... ». *Corp. ref.,* t. LXXXIX, p. 186.

[4] Certains protestants se sont plus à opposer Calvin à Luther: « Alexandre Schweizer a mis en avant l'idée que le principe matériel de la Réforme calviniste, c'est la Souveraineté de Dieu et non la justification par la foi. Schneckenburger, qui combat Schweizer sur presque tous les points, lui donne raison sur celui-ci: Cela résonnera étrangement et désagréablement à plus d'une oreille, que le principe de la justification par la foi ne soit pas le principe matériel de la doctrine réformée. Mais l'auteur obtiendra gain de cause sur ce point ». Cf. Bois, *La Philosophie de Calvin,* p. 11. — Il serait plus

Nous retrouvons le vieux principe nominaliste démesurément amplifié: la justice, c'est ce qui plaît à Dieu. « *Ut voluntas ejus sit pro lege et pro ratione et pro summa justitiæ regula* »[1].

Calvin s'est, il est vrai, défendu de tomber dans les erreurs de Duns Scot: « Nous n'approuvons pas la resverie des théologiens papistes touchant la puissance absolue de Dieu, car ce qu'ils en gergonnent est profane et doit estre en détestation. Nous n'imaginons point ainsi un Dieu qui n'ait nulle loy, veu qu'il est loy à soy même ». Il refuse de reconnaître en Dieu « ceste volonté absolue de laquelle les sophistes babillent, faisant un divorce exécrable entre sa justice et puissance, comme s'il pouvoit faire ceci ou cela contre toute équité ». « Celuy qui fait Dieu sans loy le despouille de la plus grande partie de sa gloire, mettant sous pied sa justice et droiture »[2].

On trouverait des affirmations semblables dans Zwingle, et la plume de Luther a été assez fertile pour que l'on puisse

exact de remarquer que la justification par la foi est un non-sens si l'on n'accepte pas la Souveraineté de Dieu. Les deux principes sont corollaires.

[1] Calvin, *Corp. ref.*, t. LXVIII, p. 685. Voir également *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. VIII[6]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 420: « Le Seigneur voulant donner la reigle de parfaite justice a réduit toutes les parties d'icelle à sa volonté », et IV, c. X[8]: « ut ejus voluntas perfecta sit nobis omnis justitiæ et sanctitatis regula ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 786. Voir les passages cités par Bois, *op. cit.*, p. 19: « La volonté de Dieu est tellement la reigle suprême et souveraine de justice que tout ce qu'il veult, il le faut tenir pour juste, d'autant qu'il le veult... ». De même *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 497: « Il ne convient pas que nous disputions si la volonté de Dieu est juste ou non: de laquelle quand on parle il faut entendre sous le nom d'icelle, une reigle infaillible de justice... ».

[2] Cité par Bois, *op. cit.*, p. 20. A rapprocher: *Sermons sur Job*, Chap. XXXIV, Sermon 129: « Dieu donc n'a pas une puissance absolue comme on dit, mais sa puissance est tellement infinie, qu'il est toujours équitable et juste en ce qu'il fait. Vray est que nous n'apercevons pas toujours la raison de ses œuvres, et aussi il ne faut pas que sa justice soit enclose en si petite mesure qu'est notre sens: mais tant y a que nous devons toujours avoir cet article résolu, c'est que Dieu est tellement puissant qu'il dispose tout en justice et en équité... ». *Corp. ref.*, t. LXIII, p. 131.

grouper sans doute quelques citations de lui dans le même sens. Mais si la Réforme pense que la volonté de Dieu n'est ni arbitraire, ni capricieuse, elle est unanime à proclamer qu'elle est incompréhensible[1].

Une chose est en tout cas certaine. La volonté de Dieu n'est liée par aucune des lois qu'elle a promulguées. Luther n'avait-il pas dit en 1517: « Non seulement nous sommes tenus de vouloir ce que Dieu veut que nous voulions, mais nous devons encore vouloir tout ce que Dieu veut »[2]. Calvin est encore plus affirmatif. Il avoue que le propre de Dieu est de protéger l'ordre de nature qu'il a institué. Mais il ne faudrait pas croire que cet ordre pût lier Dieu[3]. Il est au-dessus de la loi qu'Il impose: « Il l'a instituée, pourquoi ne la détruirait-il pas si tel est son bon plaisir? ». « C'est se tromper que de lier la grâce de Dieu à l'ordre habituel de la nature comme si Dieu souvent ne changeait pas volontairement le droit de nature »[4]. La prédestination des damnés avant leur naissance

[1] Cf. Bois, *op. cit.*, p. 23-24; il cite Ritschl, *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre*, 1868: « Calvin n'a prononcé qu'un mot vide et sans conséquence... Du moment que Dieu parmi les hommes qui sont dans le même état, rejette les uns et sauve les autres, sans un motif que nous puissions comprendre, c'est une affirmation indémontrée et indémontrable que Dieu est juste en un sens compréhensible pour nous. Au contraire, malgré la répugnance de Calvin, il faut juger qu'au fond l'idée de Dieu qui domine la doctrine de la prédestination revient à l'idée nominaliste de la puissance absolue ». Cf. Bois, *op. cit.*, p. 12: « Et de fait c'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible en une si petite mesure comme est leur entendment ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 486.

[2] Luther, *Disputatio contra scolasticam theologiam* (*1517*), Ed. de Weimar, t. I, p. 221.

[3] Calvin, *Sermons sur Job*, Ch. XXVI, Sermon 96: « Nous sommes convaincus par raison et c'est une chose qui se démontre évidemment que Dieu est par dessus l'ordre de nature... ». *Corp, ref.*, t. LXII, p. 432.

[4] Calvin, *Corp. ref., t.* LI, p. 586 et t. LVIII, p.169: « Quandoquidem Deus naturæ ordinem instituit, quare non eumdem evertit, annon eo delectatur ». Cité par Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, p. 73. Consulter également Bois, *op. cit.*, p. 19.

est la plus éclatante violation de la justice. Elle est, comme le dit M. Bois, « un de ces actes qui contredisent la plus élémentaire, la plus fondamentale moralité »[1]. Et Calvin se borne à nous dire que nous verrons plus tard « la raison pourquoy ».

Si telle est la règle de justice immuable à laquelle Dieu se conforme, elle n'a plus rien d'objectif. Elle nous heurte si vivement que nous ne voyons pas ce qu'il faudrait ajouter de plus à la puissance de Dieu, pour qu'elle méritât le nom d'arbitraire. Du point de vue humain, l'on ne peut dire que nous obéissons à une loi, ou à une justice, car la raison de l'une et de l'autre nous échappe ; nous n'avons qu'à suivre le doigt mystérieux de Dieu, quand bien même il nous indiquerait une voie opposée à celle tracée par ses commandements. « Car en cela monstrerez que vous estes vray zélateurs du service de Dieu quand vous tuerez vos propres frères et que rien ne sera espargné, que l'ordre de nature sera ici mis sous le pied pour montrer que Dieu domine par dessus tout et qu'il a son degré souverain (*Ut summum ejus imperium ubique refulgeat*) »[2].

Ainsi s'impose la terrible notion de Justice voulue par la Réforme, justice incompréhensible d'un Dieu qui n'a promulgué une loi que pour montrer aux hommes leur incapacité à l'accomplir. Justice effroyable d'un Père qui engendre des enfants pour les vouer à la mort éternelle. Justice capricieuse d'un maître qui, dans sa toute-puissance absolue, dirige à sa fantaisie contre sa gloire ou pour son plaisir la volonté serve des hommes. Le ciel catholique est balayé, il n'est plus de mesure stable, il n'est plus de norme certaine. Un effroyable inconnu écrase et domine la création toute entière de sa prodigieuse infinité

[1] Bois, *op. cit.*, p. 22.

[2] Calvin, *Corp. ref.*, t. LVII, p. 143 : « Il faut que Dieu, comme nous avons dit, marche devant et que le reste suyve. Et mesmes si nous estions destournez de faire ce que Dieu nous commande pour son honneur, il ne faut point que l'ordre de nature domine ici mais qu'il soit abattu du tout ».

*
* *

Sous ce ciel désolant quelle place va être faite aux formes humaines et terrestres du droit? Que devient le droit naturel? Quel sens prend le droit positif?

Nous avons déjà relevé plus haut les contradictions de la Réforme au sujet du droit naturel; elles s'expliquent maintenant. Le droit naturel a, dans la vie universelle, une sorte de position médiane entre l'intelligence divine et la raison humaine. Dans le système catholique il est le reflet de la lumière céleste dans la pensée humaine. Il est le lien entre le ciel et la terre. Cette « justice moyenne » pouvait difficilment être acceptée sans réserve par la Réforme dont le principal souci avait été d'accentuer le fossé entre le néant humain et l'infinité divine[1]. Deux voies lui étaient ouvertes. Ou reconnaître loyalement le caractère inférieur d'un droit, fruit d'une nature dépravée, ou l'exalter au contraire, mais en le dépouillant de son caractère naturel. La Réforme a suivi l'une et l'autre, dans sa progression logique vers le principe de la souveraineté absolue de Dieu. Et cela explique ses positions contraires qui nous étonnaient tout à l'heure.

Luther veut bien accepter l'idée scolastique d'après laquelle il existe au fond de la conscience humaine une « syndérèse »,

[1] Cette idée a été assez exactement mise en lumière par Faguet, *Etudes littéraires* (XVI[e] siècle), p. 152 et s. « Sur bien des points essentiels les premiers protestants ne sont pas d'accord: sur la présence réelle, sur le péché originel.... Mais sur la justification par les œuvres et sur le libre arbitre, ils disent tous la même chose, ils sont tous résolument négatifs. Cela signifie qu'ils comprennent que Dieu est tout et que l'homme n'est rien, et qu'ils poussent cette idée jusqu'à ses dernières conséquences avec une vaillance que l'homme ne met pas d'ordinaire à se dépouiller... Faire une part à Dieu.... c'est une idée de païen ». Cf. Calvin, *Commentaire de Daniel:* « Jam ergo videmus quam apte hæc duo membra inter se cohærant: nempe quod Deus rex eternus sit, homines autem sint nihil. Sequitur ergo Deus jus suum non constare integrum, donec cuncti mortales in nihilum redacti fuerint... ». *Corp. ref.*, t. LXVIII, p. 686.

sentiment inné qui pousse l'homme à accomplir le bien. Mais c'est là un mouvement « minuscule » (*parvulus motus*) à peine perceptible (*minutissimus quisdam motus animi*). Ce qu'il faut voir, c'est que « malgré ce chétif désir, l'homme est tout entier plein de concupiscence »[1]. Aussi bien, « dans la prétention que la raison a une tendance constante vers le mieux, et dans tous ces bavardages sur la loi naturelle il y a quelque chose qui *sent la philosophie*. Sans doute il est certain que tous connaissent cette loi naturelle, et que la raison se porte vers ce qu'il y a de mieux, mais vers quel mieux? Non pas ce qu'il y a de mieux selon Dieu, mais selon nous, c'est-à-dire qu'elle cherche mal le bien ». (*Non secundum Deum sed secundum nos, id est male bona deprecatur*)[2]. La doctrine est confirmée dans les écrits postérieurs de Luther : « *Ratio naturalis nec rectum habet dictamen* ». Et il ajoute que la nature humaine n'est que « tromperie, incertitude et mensonge », et que « la volonté ne peut par ses moyens naturels se conformer aux principes de la droite raison »[3].

Zwingle se demande quelle sera la règle de justice que suivra le magistrat : « Sa raison? Que non pas, elle est esclave des passions sauvages, elle n'agit que par haine ou passion, joie ou douleur, frivolité ou suggestion... »[4]. La loi de nature

[1] Luther, *Commentaire sur l'Epître aux Romains* (*1516*), Ed. Ficker, t. II, p. 110 : « Hæc portenta omnia ex eo venerunt, quod peccatum, quid esset ignoraverunt, nec quid remissio. Quia peccatum artaverunt usque ad minutissimum quemdam motum animi, sicut et justitiam. Ita enim, quia voluntas habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. Et hujus parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo). Hunc lex vacuum esse jubet, ut totus in Deum feratur ». Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 206.

[2] Id., *ibid.*, eod. loc., p. 183 : « Ita olet philosophia in anhelitu nostro, quasi ratio ad optima semper deprecetur, et de lege naturæ multa fabulamur ».

[3] Id., *Quæstio theologica cum septem conclusionibus de naturali potentia voluntatis hominis*, Ed. de Weimar, t. VI, p. 32.

[4] Zwingle, *Auslegung des 39 Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 329.

ne peut être connue de l'homme en tant qu'homme: « Cela va de soi puisque nous sommes chair et que nous sommes abreuvés de péchés... »[1]. Si la loi mérite d'être dite naturelle elle ne le doit certes pas à « la nature corrompue qu'Adam nous a léguée »[2]. Car la « nature humaine a été faussée et brisée ». L'image que Dieu y a imprimée y subsiste encore faiblement, mais « polluée de vices et dégradée, faible lumière étouffée et obscurcie par les ténèbres les plus épaisses »[3].

Calvin enchérit sur cette description: « Certes en la nature de l'homme, quelque perverse et abastardie qu'elle soit il y estincelle encore quelques flammettes pour démontrer qu'il est un animal raisonnable, et qu'il diffère d'avec ces bestes brutes en tant qu'il est doué d'intelligence, et toutesfois que ceste clarté est estouffée par telle et si expresse obscureté d'ignorance, qu'elle ne peut sortir en effet (*ut efficaciter emergere nequeat*). Semblablement la volonté pour ce qu'elle est inséparable de la nature de l'homme, n'est point du tout périe: mais elle est tellement captive et comme garottée sous méchantes convoitises qu'elle ne peut rien appeter de bon... Puis donc que la raison par laquelle l'homme discerne d'entre le bien et le mal, par laquelle il entend et juge, est un don naturel, elle n'a peu estre du tout esteinte, mais a esté en partie débilitée et en partie corrompue, tellement qu'il n'y apparoist que ruine deffigurée (*ut deformes ruinæ appareant*) »[4]. « Comment donc, dira quelcun, toute nostre industrie, sagesse, cognoissance et solicitude est tellement dépravée que nous ne puissions rien penser ne mériter de bon devant

[1] Zwingle, *Auslegung des 22 Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 234.

[2] Zwingle, *Auslegung des 39 Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 325.

[3] Cf. Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, p. 29-31-37.

[4] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. II[12]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 312.

Dieu? Je confesse que cela nous semble bien dur, en tant qu'il nous fasche grandement qu'on nous despouille de prudence et sagesse, laquelle nous pensons estre nostre principal ornement et le plus précieux... ». Mais nous devons nous incliner devant « l'advis très équitable » du Saint Esprit qui « prononce clairement tout ce que peut forger le cœur humain estre du tout mauvais... »[1].

Telle était la valeur accordée à la loi de nature en ce qu'elle avait de spécifiquement naturel. On ne pourrait jamais faire qu'en ce sens elle ne fût pas une partie de l'universelle corruption. Si la loi de nature était digne de quelque révérence, ce n'était pas à la nature humaine qu'elle le devait. Semblant venir de l'homme, elle était en fait une simple manifestation de la volonté dominatrice et perpétuellement agissante de Dieu.

Il est en effet parfaitement vain de considérer la nature en elle-même, comme si elle pouvait avoir des qualités propres et une existence indépendante de la vie universelle, dont le souffle divin enveloppe le monde. Cette vie n'a qu'un seul principe, un seul moyen, une seule fin: Dieu. La toute-puissance de Dieu plane et écrase, et tarit toute autre source d'énergie. « *Deus operetur omnia in omnibus* »[2].

Le dogme de la nécessité universelle devient la contrepartie positive du serf-arbitre. Il n'arrive rien que Dieu ne l'ait voulu et ordonné, qu'il ne l'ait fait lui-même. Nous restons toujours sous la toute-puissance absolue de Dieu « opérant, lançant, entraînant toutes choses dans sa course infaillible et nécessaire ». « Soustraire à son action exclu-

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. II[28]. *Corp. ref*, t. XXXI, p. 327.

[2] Luther, *De Servo Arbitrio*. Cf. Humbertclaude, *Erasme et Luther*, p. 103-107. A comparer Calvin, *Homiliæ in primum librum Samuel*, Cap. XVI, Hom. 58: « Ex quibus exemplis Jacobi et Josephi apparet, Deum eligentem aliquos, non pendere ab ullis causis humanis, nullamque neque personarum neque consiliorum neque ullius rei quæ ab hominibus proficiscatur habere rationem sed in se uno causam reperire ».

sive la plus petite action d'une cause seconde, ce serait le rendre ridicule ». « *Adeo stat et permanet invicta sententia: omnia necessitate fieri* »[1].

Calvin reprend cette idée, il lui donne un développement grandiose.

Le Dieu de Calvin est en effet « un Dieu qui gouverne et conduit sans cesse » tous les mouvements particuliers, qui « compasse tellement toutes choses que rien n'advient sinon ainsi qu'il a déterminé en son conseil »[2]. « La toute-puissance de Dieu n'est pas telle que l'imaginent les sophistes, vaine, oisive et comme en sommeil, non elle est au contraire vigilante, efficace, laborieuse et toujours en action. Qu'on ne le considère pas seulement comme le principe général et confus de tout ce qui vit, comme si Dieu s'était contenté d'ordonner une fois pour toutes aux fleuves de couler dans leur lit. Elle agit au contraire constamment sur le particulier et sur l'individuel... Dieu dirige tout de telle sorte que rien n'arrive que par sa volonté. C'est un maître dont les yeux voient, et dont la main travaille »[3]. Sans doute, il peut se trouver des cas où la loi de Dieu est tellement certaine et absolue, que Dieu n'a pas besoin d'agir pour maintenir ce cercle de fer. Mais cela advient rarement. « Les choses, les événements ne sont pas nécessaires de leur nature, de soy ». Elles peuvent « être dites contingentes, c'est-à-dire qu'elles peuvent eschoir ou d'un côté ou d'un autre, mais elles sont déterminées par la volonté de Dieu »[4].

[1] Luther, *De Servo Arbitrio*. Cf. Humbertclaude, *Erasme et Luther*, p. 103-107.

[2] Bois, *op. cit.*, p. 42.

[3] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1559, I, c. XVI[4]: « Non minus ad manus quam ad oculos pertinet ». *Corp. ref.*, t. XXX, p. 147. — Ed. de 1560, *ibid.*: « Quand on parle de la providence de Dieu ce mot ne signifie pas qu'estant oisif au ciel, il spécule ce qui se fait en terre: mais plustost qu'il est comme un patron de navire pour adresser tous evenements ». *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 239.

[4] Bois, *op. cit*, p. 43.

*
* *

Entre ces deux pôles opposés, une nature viciée dont on craint toujours de surestimer les forces, et un Dieu-volonté dont la liberté échappe à toute limitation, la loi de nature a peine à faire figure de catégorie indépendante. Elle est doublement suspecte, car si l'on insiste sur son caractère naturel, on fait la place trop grande à la raison humaine qui, réduite à ses propres principes, ne peut forger qu'iniquité, et si l'on souligne la notion de loi, avec ses qualités de fixité, d'immutabilité, d'inviolabilité, on réduit abusivement l'absolue liberté du Créateur.

La Réforme oscille entre ces deux écueils. De là ses hésitations et ses contradictions, de là son incapacité à donner une notion précise et claire de la loi naturelle, malgré les fréquentes allusions qu'y font les Réformateurs.

Si on la définit au regard de Dieu, on s'attachera surtout à montrer qu'elle ne peut être une mesure imposée à sa liberté. Si l'homme a reçu quelque lueur de la raison divine, il ne faut pas qu'il prétende la juger, et lui poser des bornes. « Dieu n'est pas contable avec nous, pour rendre raison de ce qu'il fait : et nous ne sommes pas juges idoines et compétents »[1]. Concevoir la loi naturelle, comme une « mesure » éternelle de la justice divine, c'est dans un certain sens blasphémer, car c'est admettre que Dieu peut se régler sur nos entendements. Et « c'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible en une si petite mesure comme est leur entendement »[2]. « Que voit-on au ciel et en la terre, sinon de petites esteincelles de la vertu, et justice, et bonté, et sagesse, lesquelles sont infinies en Dieu? Et ainsi *il n'y a point de*

[1] Calvin, *Institution Chrétienne. Corp. ref.*, t. XXXII, p. 488.
[2] Id., *ibid.*, p. 491.

mesure; mais nous en avons seulement quelques petits signes et marques au ciel et en la terre »[1].

La loi de nature doit donc simplement être « l'obéissance qui est rendue à Dieu par toutes les parties du monde pour que son empire souverain brille partout »[2]. Calvin refuse d'admettre, nous l'avons vu, que la volonté de Dieu ne soit réglée par aucune loi, mais il enseigne avec force que l'on ne peut s'autoriser d'aucune des lois humainement connues pour juger l'action divine. Si Dieu agit en vertu d'une loi véritable, celle-ci nous est inconnue. Toutes les lois que nous connaissons peuvent être abolies par Dieu si tel est son bon plaisir. Il en est ainsi de l'ordre de nature: « *Quandoquidem Deus naturæ ordinem instituit quare non eumdem evertit annon eo delectatur* »[3]. Dieu est « par dessus l'ordre de nature »[4]. Il faut donc que Dieu « marche devant » toutes les lois. « Et mesmes si nous estions destournez de faire ce que Dieu nous commande pour son honneur, il ne faut point que l'ordre de nature domine ici mais qu'il soit abattu du tout »[5].

Au regard de Dieu tout au moins, la loi de nature n'est donc pas une véritable loi.

Au regard de l'homme, on s'efforce de lui enlever tout caractère naturel.

Sans doute, on ne peut oublier le passage de Saint Paul où l'apôtre enseigne que les païens n'étaient pas sans loi, puisque la loi de nature était inscrite dans leurs cœurs. Mais on en minimise la portée. Soit que, comme Calvin, on se borne à dire que ce sentiment de la conscience (*conscienciæ agnitio*) a seulement pour but « d'oster à l'homme couverture d'ignorance, d'autant qu'il est redargué par son tesmoi-

[1] Id., *Corp. ref.*, t. LVI, p. 266. Cf. Bois, *op. cit.*, p. 12
[2] Id., *Corp. ref.*, t. XXXVI, p. 29. Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, t. V, p. 471: « ut summum ejus imperium ubique refulgeat ».
[3] Id., *Corp. ref.*, t. LI, p. 586 et t. LVIII, p. 169.
[4] Id., *Corp. ref.*, t. LXII, p. 432.
[5] Id., *Corp. ref.*, t. LVII, p. 143.

gnage mesme »[1]. Soit que, comme Zwingle, on montre que ce sentiment soi-disant naturel, vient en réalité d'une illumination directe et particulière de l'esprit divin[2]. Tous les réformateurs ne vont pas aussi loin que Zwingle, pour qui la loi de nature est révélée au seul croyant[3], mais tous s'accordent à reconnaître qu'il est difficile de la trouver au cœur de l'homme, lorsqu'il est « destitué de la cognoissance de Dieu et enveloppé en idolâtrie ». « S'il faut estimer telle manière de gens en leur naturel, depuis le couppet de la teste jusques à la plante des pieds on n'y trouvera un seul grain de bien »[4]. Et l'on croit nécessaire d'invoquer la providence immédiate de Dieu pour justifier la perfection des lois antiques[5].

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, III, c. XIV[1]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 272.

[2] Zwingle, *Auslegung des 39 Artikels*, *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 327: « Darum auch die Heiden das Gsatzt der Natur nit uss irem eignen Verstand sunder uss dem erlüchtenden Geist Gottes, inen unbekannt erkennt haben. Denn unser Fleisch verstat es nicht, bis dass es an einen Vater unser aller kumpt; das beschicht aber nun durch Glouben ».

[3] Id., *ibid.*, p. 325: « Also sehend wir, dass wir das Gesatzt der Natur nit von uns selbs har, oder von unseren Köpffen, die wir von Adamen hand ermessen müssend, sunder von Got har, dem ersten Vatter und Schöpfer aller Dingen. Wie kan aber einer von Got har ütz ermessen der nit gloubt dass ein Got sye? Darum muss sin dass, der das Gsatzt der Natur erkennen will, von Gott har, dem Brunnen aller Dingen, haben muss das er vorhyn gloube, das Gott den Menschen geschaffen hab. Und so er das gloubt, so thut er das nit uss sinen Kreften oder Verstand, sunder, als da oben gnüg bewärt ist kumpt der Gloub allein von dem ziehenden Got. Also erkennt ouch das Gsatzt der Natur allein der Gleubig; denn es muss allein uss Gott erkent werden ».

[4] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, III, c. XIV[1]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 272.

[5] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, II, c. II[16]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 316: « Si toutefoys qu'il ne faut point oublier que toutes telles graces sont dons de l'Esprit de Dieu, lesquels il distribue à qui bon luy semble, pour le bien commun du genre humain... ». Voir également *Corp. ref.*, t. LXVI, p. 382: « Tant y a que voulant montrer sa providence sur tout le genre humain il a inspiré équité et droiture

Toutes ces causes font que lorsque l'on veut donner de la loi naturelle une notion précise, on croit prudent de se référer purement et simplement à la loi divine : au Décalogue ou à l'Evangile. « La loi, dit Zwingle, est une révélation ou une indication de la volonté de Dieu. La lettre des préceptes nous indique ce que Dieu veut et exige de nous. C'est donc plutôt un Evangile qu'une loi »[1]. Et, lorsque Calvin demande que « l'équité naturelle » soit la matière de toutes les lois positives, il se réfère à la « règle de charité des préceptes divins ». « *Dei lex, quam moralem vocamus... sola ipsa legum omnium et scopus et regula et terminus sit opportet* »[2]. On trouve une confusion semblable dans un mémoire présenté en 1580 par les ministres calvinistes au Magistrat de Genève[3]. Pour connaître les préceptes de la loi naturelle et universelle, on conseille de s'en référer d'abord aux enseignements donnés par Dieu « en la loy politique de son peuple ».

Nous pouvons donc conclure avec M. Kreutzer[4]. En opposition formelle avec le catholicisme, la Réforme refuse à la loi naturelle une valeur propre et indépendante. Sans supprimer son nom, la Réforme s'ingénie à lui retirer tout caractère naturel, elle la dégage surtout de son fondement rationnel, qui dans la philosophie catholique lui donnait sa

sur ceux qui devoyent faire loix et statuts » et *Corp. ref.*, t. LXVII, p. 63 : « Puisque Dieu a voulu que cette clarté demeurât entre les incrédules, c'est qu'il gouverne ici-bas la vie des hommes et que tout est en sa main ». Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, t. V, p. 472.

[1] Zwingle, *Auslegung des 22 Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 232 : « Deshalb es billicher Evangelion hiesse weder ein Gsatzt ».

[2] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1559, IV, c. XX[15]. *Corp. ref.*, t. XXX, p. 1105 et s.

[3] Cf. Choisy, *L'Etat Chrétien Calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, 1902, p. 180 et s.

[4] Kreutzer, *op. cit.*, p. 17 : « Das Gesetz der Natur bei Zwingli im Gegensatz zum Katholizismus keine selbständige konstitutive Bedeutung für die staatlichen Rechtsgrundlagen erhalte zu Gunsten einer exklusiv biblischen Fundierung des Rechts... ». « Aber nichts destoweniger kommt doch die *lex naturæ* nicht in dem Grade zur selbständigen Bedeutung wie im Katholizismus ».

physionomie essentielle. La notion de droit naturel est, dans la pensée réformée, une catégorie presque inutile, dangereuse même dans un certain sens, car elle exalte outre mesure l'orgueil humain. La Réforme a volontairement « ravalé » la philosophie naturelle et rationnelle du droit, pour accentuer l'opposition foncière entre la nature et la surnature, entre le néant humain et l'omnipotence divine.

*
* *

La loi positive perdait ainsi son fondement le plus ferme. Quel sens allait-elle prendre dans la nouvelle philosophie?

Calvin, nous l'avons vu, avait trouvé des mots heureux pour définir le droit positif et son enchaînement avec le droit naturel: « Toutes les loix du monde doivent revenir à une même équité (*ut forma quidem varient, rationem habeant eamdem...*) »[1]. Il y avait là le germe d'une juste définition de l'ordre juridique. Le droit naturel est exactement situé quand on montre qu'il est sous-jacent dans toute loi positive, et que l'une et l'autre notion ne se peuvent séparer. Certes l'Ecole avait enseigné la chose avec une clarté sans pareille. Il faut pourtant savoir gré à Calvin d'avoir repris cet enseignement.

Par malheur la confusion faite par les réformateurs entre la loi naturelle et la loi divine allait en fausser le sens.

Une définition exacte de la loi naturelle permet seule de tracer les frontières où doit se mouvoir la loi civile. Si l'on fait de la loi de nature une simple réplique du Décalogue, l'objet propre du droit s'estompe, et se confond avec celui de la morale. Bien plus, comme la règle des lois humaines doit être, selon le principe réformé, de rendre avant tout à Dieu la souveraineté qui lui revient, et qu'à ce point de vue les préceptes moraux sont plus importants que tous autres,

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1559, IV, c. XX[16], *Corp. ref.*, t. XXX, p. 1106. Ci-dessus p. 138.

l'objet principal de la loi civile sera de maintenir une morale achevée. Les crimes d'adultère ou de paillardise, voire même les fautes morales les plus secrètes, tel le mensonge[1], tiennent plus à cœur au magistrat calviniste que les crimes ou délits civils.

Déformation plus sensible encore, on va prendre pour règle de « calquer »[2] les lois civiles sur la loi positive d'Israël. Il ne s'agit pas sans doute d'adopter les institutions politiques de Moïse. Mais la loi morale du décalogue doit être reçue sans restriction, et le droit pénal qu'elle contient a la même valeur universelle que les préceptes moraux qu'il sanctionne. Zwingle l'avait déjà dit: « Dieu nous a donné ses commandements. Et cela n'a pas été suffisant à ses yeux, il nous a recommandé de châtier les criminels. Le voleur doit rendre au quintuple ou au quadruple, l'adultère doit être lapidé... et il s'en est remis du soin d'exécuter ses commandements à notre maître d'école: l'Autorité »[3]. On retrouve la même idée dans le mémoire des ministres calvinistes que nous citions plus haut. « Faire grâce de la peine de mort dans les cas où elle est positivement ordonnée par le Seigneur « *en la loi*

[1] Cf. Choisy, *op. cit.*, p. 159 et s. (procès Tillier) et 179 et s. (interdiction de faire grâce aux adultères).

[2] Zwingle, *Auslegung des 39 Artikels.* « Darumb sollend all ire Gsatzt dem Göttlichen Willen *glychförmig* sin... ». « Zum ersten: nimm dich gar nicht an dass du an den Gebotten die Got ggeben hat, ütz (*etwas*) endren wellest oder besseren: du bist im ze kindisch, sunder bis gewüss, dass das göttlich Gebott gar nach Gottes Willen gefarw (*regulata*) ist, wie da oben ouch gnug ist anzeigt. Urteil du nüt darin; denn du bist nit ein Richter über Gottes Wort und Gsatzt, sunder das Wort Gottes richtet dich ». *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 324.

[3] Kreutzer, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, p. 14. Zwingle, *Von Göttlicher und Menschlicher Gerechtigkeit:* « So hat Gott dise Gebott ouch mussen ussgeben. Un ist nit gnug daran xin, er hat ouch mussen empfehlen das man den Ubertrettenden fitzt. Der Dieb soll fünffvaltigs oder vierwaltigs widergeben, der Eebrucher soll versteiniget werden... und ist dem Schulmeister empfohlt, das ist der Obergkeit. Wie verr aber die Straffen sölle oder Satzungen machen, wirdt hernach kummen ». *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 487.

politique de son peuple », c'est « renverser le fondement de toute justice et se vouloir attribuer la puissance appartenant à un seul Dieu »[1].

Ainsi s'affirment les deux caractères essentiels du droit des cités réformées, le retour au formalisme judaïque, et l'intrusion du moral dans le juridique.

Cette confusion de l'ordre civil et de l'ordre moral, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir[2], est par certain côté la conséquence logique de la doctrine de la justification prêchée par la Réforme. Celle-ci prétend avoir dépouillé la vie surnaturelle de toute notion juridique. Elle a condamné l'ordre moral catholique comme entaché de légalisme. Elle a ouvert aux chrétiens l'horizon d'un « monde nouveau » en dehors et au-dessus de la loi. Elle les a libérés de toute obligation morale ou juridique. Mais l'ordre moral qu'elle chassait du ciel a seulement été rejeté dans le siècle.

Et en effet, puisqu'il est démontré que seule l'intelligence spirituelle de la loi la rend impossible à observer, il va de soi que dans le siècle où le droit impose des obligations purement extérieures, la « justice de la loi » a sa place toute marquée. « *Legis et bonorum operum alius debet esse usus, valet enim ad disciplinam carnis et ad civiles mores* »[3].

On la relègue à l'Hôtel de ville, dans le royaume du monde, dans la caverne des brigands où règne la force, au milieu des bandits toujours prêts au péché[4]. « C'est eux qu'il faut courber

[1] CHOISY, *op. cit.*, p. 181.

[2] Ci-dessous Chapitre VI, § II.

[3] LUTHER, *Opera exeg. lat.*, t. XXII, p. 425. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 379.

[4] C'est ici le lieu de rappeler la querelle qui s'institua sur cette question. Lorsque Melanchton eût repris l'enseignement des commandements dans son « *Instruction aux visiteurs* » (1527), certains luthériens s'indignèrent. Le livre d'Agricola, « *Positiones antinomicæ inter fratres sponsæ* », leur donna leur programme et leur nom. Les « Antinomiens » interdisaient de polluer le droit chrétien que Luther avait fait revivre. Ils ne voulaient pas que l'on rétablit parmi les fidèles l'idée néfaste de la loi. « La loi, prétendaient-ils, n'a plus de place dans l'économie de la grâce et dans la vie chrétienne.

sous les lois spirituelles et temporelles comme des chevaux ou des chiens sauvages... »[1]. « *Contra in politia obedientia legis severissime exigatur...* »[2]. La loi est en effet excellente pour les gens grossiers et incroyants « afin de les pousser corporellement et comme des butors à faire ce qu'elle commande, et à omettre ce qu'elle défend, et qu'ainsi on les force par l'épée et la loi à être extérieurement pieux, tout comme on maintient les animaux sauvages par des chaînes et des cages, et que la paix extérieure règne parmi les hommes, ce qui est le but de l'existence de l'autorité civile »[3]. Ainsi la loi morale devient un ensemble d'œuvres extérieures, dont l'autorité impose l'exécution par le glaive. Elle se confond donc pratiquement avec la loi positive, dont le principal rôle est d'exprimer les préceptes du décalogue. Nous verrons plus loin quelle étendue Zwingle et Calvin devaient donner à cette idée, et comment le dogme de la prédestination, poussé par eux à ses plus extrêmes conséquences, devait les conduire à accentuer encore la rigueur de cette « morale d'Etat » dont Luther avait posé le principe.

La vraie repentance ne vient pas d'elle, mais uniquement de l'attention prêtée à l'Evangile. Ce n'est pas en prêchant les commandements de Dieu que l'on convertit les âmes... Qui que vous soyez, fornicateur, impudique, si vous croyez, vous êtes dans la voie du salut. La place du décalogue est au tribunal et non dans la chaire évangélique ». Luther protesta là-contre : « Des esprits turbulents voudraient bannir de l'Eglise les commandements de Dieu et les reléguer au tribunal... ». Mais la loi ne sera jamais abolie, elle demeure « *implenda in damnatis, impleta in beatis* ». Luther essayait ainsi avec prudence de sauver son œuvre contre le choc en retour des extravagances qu'elle contenait. Nous verrons plus loin comment l'intelligence « spirituelle » de la liberté, permettait de garder la loi sans y être moralement soumis (ci-dessous Chap. VI, § II). Remarquons pour le moment que Luther restait d'accord avec les Antinomiens pour que la justice « judaïque » fût surtout appliquée à la « Justice civile », aux « vertus civiles ». Cf. KUHN, *Luther, sa vie et ses œuvres*, t. III, p. 183-184. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 379.

[1] LUTHER, *Von den guten Werken* (*1520*), Ed. de Weimar, t VI, p. 213.

[2] Id., *Epître aux Galates*, t. I, p. 173. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, p. 379.

[3] Id., (*1524*), Ed. de Weimar, t. XV, p. 228-229.

*
* *

Mais la Réforme ne s'est pas bornée à changer l'objet du droit positif en le compliquant de prétentions morales, pour le moins présomtueuses, elle a bouleversé toute la philosophie morale enseignée par le moyen âge, en refusant de donner à la matière du Droit une valeur indépendante.

L'intérêt de la doctrine du droit naturel était en effet de créer au droit positif une double nature. Au-dessous de la contrainte physique, la loi trouvait son substratum dans une obligation morale. Ce n'était pas confondre la morale et le droit que de constater qu'elles plongaient leurs racines dans un même sol. Bien au contraire, dégager le droit de l'élément formel qui assurait sa stabilité dans le siècle, c'était le rendre à sa véritable nature juridique. C'était réduire la règle de droit à la proportion parfaite, qu'elle avait pour mission d'exprimer. Le droit n'était pas un pur commandement sanctionné par le glaive, il était une « règle et une mesure ». Mais cette notion supposait nécessairement en bas un objet à mesurer: la conscience; en haut, une harmonie transcendante où la règle pût trouver sa stabilité. Par là elle acquérait une valeur proprement juridique, une force directive que la coercition devait seulement étayer du dehors.

Tel était le sens profond de la doctrine du droit naturel. La force obligatoire de la loi était double : morale et physique. Et c'est dans ce sens que l'on pouvait dire que le décret du prince trouvait dans l'équité sa raison et sa vertu. Avant que ses archers ne fissent usage de leurs armes, ses ordres avaient, par leur équité, lié les entendements et subjugué les consciences.

Dans le système réformé au contraire, il est bien évident que la loi ne peut avoir aucune « force directive ». Les consciences affranchies de tout ordre moral n'ont pas secoué

leurs chaînes pour accepter la domination des lois d'ici-bas. « Les chrétiens n'ont d'autre droit que leur propre volonté... Ils n'ont besoin ni du glaive séculier, ni du droit, et s'il n'y avait que de bons chrétiens, de véritables croyants, il n'y aurait ni prince ni roi, le glaive et le droit seraient inutiles... Va-t-on rédiger des livres et des lois pour empêcher le pommier de produire des épines. Il portera naturellement de bons fruits malgré toutes les lois... »[1]. Par sa matière la loi n'a aucune vertu, puisqu'elle ne touche pas le cœur insensible des infidèles, et que les chrétiens en sont affranchis. Elle est d'ailleurs si méprisable que sa valeur ne dépend pas de la justice ou de l'injustice de ses ordres[2]. Elle est, selon Luther, une force coactive, une contrainte extérieure, rien de plus[3].

Calvin posera le problème d'une manière plus nette encore: « Toutes loix humaines (i'entends celles qui sont droites et iustes) ne lient point la conscience ». S'il est nécessaire de les observer, c'est en considération du bien final qu'elles apportent, mais non en raison de la matière même des préceptes qu'elles imposent. « Combien que chacune loy en particulier n'oblige pas la conscience, toutesfoys nous sommes tenus de les garder en général par le commandement

[1] Luther, *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 250 et s.

[2] Id., *Von den guten Werken* (*1520*). « Darum ist auch weltliche Gewalt ein recht geringes Ding vor Gott, und viel zu gering von ihm geachtet, als dass man, um ihretwillen, sie mag Recht oder Unrecht tun, sich sperren ungehorsarn und uneinig werden sollte », Ed. de Weimar, t. VI, p. 259, et *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können* (*1526*): « Recht und Unrecht haben ist jedermann gemein, aber Recht und Unrecht geben und austeilen, das ist es, der über Recht und Unrecht Herr ist, welcher ist Gott alleine, der es der Oberkeit an seiner Statt befiehlt », Ed. de Weimar, t. XIX, p. 641.

[3] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*). « Le monde séculier a des lois qui n'ont de prise que sur le corps et les biens, et tout ce qu'il y a d'extérieur sur la terre. Car, sur l'âme, Dieu ne veut ni ne peut laisser aucune puissance que la sienne propre ». Ed. de Weimar, t. XI, p. 262.

de Dieu qui a approuvé et establi l'authorité des Magistrats »[1]. Mais c'est précisément cet établissement, attesté par Saint Paul, qui « fait la difficulté la plus grande: assavoir quand l'apôtre dit qu'il faut obéir aux magistrats non pas seulement par crainte de punition mais aussi à cause de la conscience. Car delà il s'ensuit que la conscience est sujette aux loix politiques. Or, si ainsi estoit, tout ce que nous avons dit cy dessus et avons encore à dire du régime spirituel tomberait bas »[2]. La question paraît en effet très embarrassante, car le raisonnement enchevêtré, que propose Calvin pour « soudre ce scrupule », ressemble fort à ces raisons dont parle Aristote, qui ne consistent qu'en mots. Nous le rapportons en note. Nous croyons comprendre que cette obligation de conscience, dont parle l'apôtre, ne serait aux yeux de Calvin qu'un aspect de « l'affection vive d'honorer Dieu », qui pousse le chrétien à accomplir toute la loi d'une manière désintéressée. Par ailleurs il indique que cette soumission ne vise que l'œuvre extérieure: « Nous voyons donques comme ceste loy n'impose subjection sinon à l'œuvre extérieure et cependant laisse la conscience libre ».

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. X[5], *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 763. Ed. de 1559, *Corp. ref.*, t. XXX, p. 370. « Quod tamen ex superioribus pendet, leges humanas, sive a magistratu, sive ab ecclesia ferantur, tametsi sint observatu necessariæ (de probis et justis loquor) ideo tamen non ligare per se conscientiam, quia tot observandi necessitas ad generalem finem respicit non autem consistit in rebus præceptis... ».

[2] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, III, c. XIX[15 16]: « Pour soudre ce scrupule, il est expedient de savoir en premier lieu que c'est de la Conscience et le mot en soy nous en peut donner quelque déclaration... c'est comme une chose moyenne entre Dieu et les hommes: d'autant que les hommes ayans une telle impression en leur cœur ne peuvent pas effacer par oubli la cognoissance qu'ils ont du bien et du mal mais sont poursuyvis jusques à ce qu'ils se rendent coulpables quand ils ont offensé. Parquoy comme les œuvres ont leur regard aux hommes, aussi la conscience a Dieu pour son but: tellement que bonne conscience n'est sinon intégrité de cœur... Car par ces mots il signifie que c'est une affection vive d'honorer Dieu, et un droict zèle de vivre purement et sainctement. Quelque fois le nom de conscience s'approprie à ce qui concerne les hommes, comme

L'obligation juridique est donc considérée comme un lien tout extérieur qui n'a de prise que sur les corps. Le caractère essentiel du droit est de s'imposer par la force: « Paie ce que tu dois ou gare le cachot! »[1]. Le droit se définit selon le mot de Sohm: « l'autorité de commander et de contraindre ». Il se réduit à un concept purement formel. Le droit a perdu sa matière.

On peut bien proclamer ensuite que la loi divine doit être le fondement de toutes les lois, on n'a prononcé qu'un mot vide de sens, puisque la force obligatoire des lois ne vient pas de leur conformité à la loi suprême. On recommande aux législateurs de s'inspirer de la loi divine et de la justice, parce que c'est le seul moyen pour eux de rendre à Dieu la souveraineté qui lui est due, mais aux sujets on rappelle que la souveraineté de Dieu n'est limitée par aucune loi, et que tous les événements sont voulus par lui. On leur interdit donc de mesurer leur obéissance à la justice des magistrats qui les gouvernent. On leur recommande de recevoir toutes les lois forgées par le prince comme l'œuvre de Dieu, de sa bonté, ou de son courroux.

Un grand canoniste du moyen âge avait dit: « Le

quand Saint Paul dit aux Actes, qu'il a mis peine de cheminer tant envers Dieu qu'envers les hommes, en bonne conscience, mais cela s'entend d'autant que les fruits extérieurs qui en procèdent parviennent jusques aux hommes. Mais à parler proprement la conscience, comme j'ay dit, a son but et s'adresse à Dieu. Parquoy nous disons qu'une loy lie les consciences, quand elle oblige simplement et du tout l'homme sans avoir regard aux prochains, mais comme s'il n'avait affaire qu'à Dieu... Il y a une autre considération quant aux choses indifférentes: car il nous en faut abstenir, en tant que nous pourrions offenser nos frères, mais c'est avec une conscience franche et libre... combien que Dieu commande aux fidèles de s'abstenir pour l'amour du prochain de manger de telle viande et qu'il luy est nécessaire de s'y assujettir, toutesfoys sa conscience ne laisse pas d'estre toujours en liberté. Nous voyons donques comme ceste loy n'impose subjection sinon à l'œuvre extérieure, et cependant laisse la conscience libre... ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 359-361.

[1] LUTHER, *Sermon du 10 Novembre 1523*, Ed. de Weimar, t. XII, p. 675. JORDAN, *Luthers Staatsauffassung*, p. 44.

Seigneur a proclamé: Je suis la Vérité, il n'a pas dit: Je suis la Constitution ou l'Edit »[1]. La Réforme dit au contraire: la vérité, c'est le fait en tant que tel, parce qu'il provient nécessairement de Dieu. La vérité, c'est la Constitution parce que, bonne ou mauvaise, elle est le produit de la volonté divine. La vérité, c'est l'Edit parce que c'est Dieu qui l'a dicté au prince. « Les lois positives valent de droit divin et aucune loi naturelle ne peut les lever »[2]. Et Luther, à l'ancien adage scolastique « le droit divin ne supprime pas le droit naturel », substitue un nouveau principe, « l'Evangile ne lève pas le droit humain »[3]. Le droit positif a donc une valeur en soi, et s'impose comme tel, il est dans le monde l'expression même du gouvernement perpétuel de Dieu.

« Nous devons être persuadé, dira Melanchton, que toute loi ou ordonnance émanant du pouvoir temporel est l'expression de la volonté et de la loi de Dieu à notre égard, car Salomon dit: « La prophétie est sur les lèvres du Roi », c'est-à-dire que ce que le pouvoir ordonne doit être observé comme étant l'ordre même de Dieu »[4].

Dans ces conditions peut-il être question encore d'une « théorie du droit »? Nous avons vu abolir au sommet la

[1] Rufinus, *Sum. Decret.*, D. VIII: « Dignitate, jus naturale a cetero jure distinguitur, quia quæcumque de consuetudine aut constitutione juri naturali contraria sunt, utique in mandatis et prohibitionibus, vana et irrita judicantur, quia Dominus dicat: « Ego sum veritas » non « Ego sum consuetudo vel constitutio ». Cf. Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West*, t. III, p. 107.

[2] Seeberg, *Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1901, p. 389. Cf. Lang, *Die Reformation und das Naturrecht*, p. 15.

[3] Luther, *Gutachten über die Frage ob man unter den dermaligen Verhältnissen dem Kaiser Widerstand leisten und sich dafür schon jetzt rüsten dürfe, Torgau*, 1530, publié par Müller, *Lüthers Äusserungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser*, (8. Abhandlung der Sitz. der Akad. der Wiss. von Münich), 1915, p. 93: « Das Evangelion nichts widder die weltliche Recht leret ».

[4] Melanchton, *Instruction aux visiteurs* (1527). *Corp. ref.*, t. XXVI, p. 89. Cf. Jannssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. I, p. 69.

notion de justice, à la base nous avons assisté au ravalement « du droit naturel », source et matière de la loi positive. Et, puisque l'on nous enseigne maintenant que le droit doit toute sa vertu au seul fait de son existence, il vaut mieux pour la clarté des idées, supprimer jusqu'à son nom, et ne voir en lui qu'un simple fait matériel. Le déterminisme théologique de la Réforme devait nous conduire à cette apothéose du « droit établi » et du « fait accompli ». Toute la théorie de l'Etat se déduira de ce principe.

III

Tel est le système qui se peut déduire des théories des réformateurs. Gardons-nous de dire qu'il contient tout ce que la Réforme a enseigné, ce serait folie de la vouloir simplifier à ce point. Nous croyons seulement avoir montré dans leur enchaînement logique les principes essentiels que la théologie réformée aportait à la philosophie morale. Ils dépendent si étroitement de leurs prémisses théologiques, que l'on ne peut s'écarter des nouvelles théories sans renier un peu les idées qui sont l'âme de la Réforme.

Un rapide coup d'œil jeté sur les opinions dissidentes nous en convaincra.

Il s'est en effet trouvé dans les rangs réformés des doctrinaires qui, contre l'enseignement des maîtres, maintinrent l'existence d'un droit strictement naturel. Naturel, parce que les hommes pouvaient le concevoir avec les lumières de leur seule raison, naturel parce qu'ils étaient également en mesure de l'accomplir par leurs propres forces, naturel enfin parce que ce droit portait en lui-même sa propre raison, en exprimant les fins et la mesure de la vie terrestre des hommes.

Nous ne pensons pas aux Monarchomaques. Sans doute nous avons montré que leurs écrits sont déjà le signe d'un glissement sensible vers le renouveau de la philosophie naturelle. Les mentions qu'ils font au droit naturel sont plus fréquentes et leurs théories politiques rejoignent par bien des points les enseignements du moyen âge. Mais au moment où ils abandonnaient les principes politiques des réformateurs,

ils restaient encore fidèles à leur philosophie[1]. Nous l'avons déjà dit, et le chapitre suivant le montrera plus clairement encore, les monarchomaques ont demandé aux scolastiques leurs doctrines politiques, mais ils ont voulu les accorder à la théologie de la Réforme. Ce n'est donc pas chez eux qu'il faut chercher les véritables défenseurs du droit naturel.

Beaucoup plus intéressant est le cas de Mélanchton. Il fut toujours favorable au droit naturel, mais non pas toujours avec la même vigueur. Dans les « *Loci communes* » de 1521, il reconnaissait que Dieu avait mis en nous une règle morale, mais, encore fermement attaché à Luther, à la corruption originelle, au serf arbitre, il ajoutait que notre jugement était faussé par l'aveuglement que nous devions au péché: « *Ita ut etiamsi sint in animas nostras insculptæ quædam formæ morum, tamen eæ deprehendi vix possint* »[2].

Les années passèrent. Mélanchton, qui en 1521 pensait que le libre arbitre n'existait pas et posait après Luther le principe de la nécessité universelle, fut ébranlé par la discussion que son maître dût soutenir avec Erasme en 1525. Il eût voulu éviter le débat. Loin de le convaincre, les arguments de Luther le détachèrent de la doctrine, dont il s'était d'abord

[1] Le passage suivant du traité de Th. de Bèze, *De Jure Magistratuum in subditos,* est un exemple curieux des tentatives faites par les monarchomaques pour accorder leurs doctrines politiques à leur théologie: « Non satis mihi fuerit cum jurisconsultis respondere, ea quæ vi, injustove metu extorta sunt, pro legitimis non esse habenda; (*fateor enim Theologiam, quæ conscientiarum est regula non facile permittere ut ejusmodi juramenta temere violentur*), sed addam præterea etiamsi populus quispiam scienter et sponte rei per se evidenter irreligiose jurique naturali contrariæ ascensum præbuerit nullam esse ejusmodi obligationem... Hæc enim generalis juris et æqui regula communibus naturæ principiis subnixa (quæ adhuc post lapsum in homine quantumvis corrupto residet) tam certa firmaque est, ut nihil quod illi apperte adversitur et repugnet, pro justa et rata inter homines sit habendum », Ed. de 1580, p. 288-289. Voir d'autres mentions du droit naturel, p. 294. On pourrait citer des passages analogues des « *Vindiciæ contra tyrannos* ». Voir ci-dessous Chap. III, § IV.

[2] Lang, *Die Reformation und das Naturrecht,* p. 9-13.

fait le défenseur. « Par étapes successives, de 1527 à 1559, il s'appliqua à enlever à Dieu la causalité du mal, et à réhabiliter de plus en plus la nature morale de l'homme déchu ». Ce sont les instructions de 1527, (celles mêmes où nous avons relevé plus haut une affirmation si nette du déterminisme théologique), où il enseigne pourtant déjà la possibilité d'accomplir la justice civile; c'est la diète d'Augsbourg où il est accusé de donner des « conseils érasmiques »; et c'est enfin l'édition des *Loci communes* de 1535, où la volonté humaine est appelée à jouer un rôle dans l'œuvre du salut. Mélanchton aboutissait au synergisme, et malgré la prescience divine et la prédestination, proclamait la liberté humaine[1].

Parallèlement, la théorie du droit naturel s'affirmait de plus en plus. Il oubliait les réserves de 1521 : « *Una est lex et natura nota omnibus gentibus ætatibus* », il reprenait presque la définition thomiste : « *illum radium lucis divinæ transfusæ in mentes hominum* »[2]. En 1530 il déclarait que l'on devait obéir à la sentence du juge même si elle était contraire à la justice. Mais en 1539, après l'abandon complet qu'il avait fait du dogme de la nécessité universelle, il ne pouvait que revenir aux conclusions logiques de la théorie du droit naturel, et reconnaître aux fidèles le « droit de se défendre contre celui qui leur faisait une guerre injuste... »[3].

Ainsi la doctrine de Mélanchton ne s'était développée

[1] On connaît la définition que Mélanchton donnait au Synergisme : « Trois causes concourrent dans l'accomplissement d'une bonne action : la parole de Dieu, le Saint Esprit, et la volonté humaine donnant son assentiment et ne résistant pas à la parole de Dieu car elle pourrait la repousser ». Cf. HUMBERTCLAUDE, *Erasme et Luther*, p. 281.

[2] LANG, *op. cit.*, p. 9-13.

[3] Müller attribue à la plume de Mélanchton un mémoire que l'on publia sous la signature de Luther pour légitimer la résistance à l'Empereur. Müller remarque en effet que dans l'argumentation « l'accent est mis sur le droit naturel » au rebours de ce que Luther avait toujours prêché et prêchait encore à la même époque. MÜLLER, *Luther Ausserungen über das Recht der bewaffneten Widerstands*, p. 67.

que dans la mesure où il avait renoncé aux principes de la Réforme.

Le même phénomène se produisit un demi-siècle plus tard. Le calvinisme connut lui aussi des dissidents. Ils s'affirmèrent d'autant plus vivement que les thèses de Calvin avaient été plus tranchantes et plus rigoureuses. Ce fut la querelle des arminiens et des gomaristes, des anglicans et des puritains.

Contre ces derniers, Richard Hooker[1] se fit le défenseur du droit naturel. Les puritains cherchaient dans la lettre de la Bible la norme de toute la vie politique et morale. Hooker qui prétendait se rattacher à Saint Thomas, « le plus grand de tous les théologiens », voulait au contraire dégager la nature humaine de l'emprise divine. La loi de nature était une lumière de la raison naturelle, et l'homme pouvait la connaître sans qu'il fût besoin de recourir à la révélation. Les conséquences ordinaires s'ensuivaient, sur l'origine naturelle ou contractuelle de l'Etat, sur la définition de la tyrannie, sur les limites de l'autorité[2].

Bien plus caractéristique encore est le cas de Grotius dont on a fait le fondateur des doctrines du droit naturel. Car c'est au cœur même du dogme calviniste que l'arminianisme portait ses coups. C'était contre le serf arbitre, le « centre du centre », contre la nécessité universelle et pour la contingence des causes secondes que luttaient les arminiens. Grotius, que la défense de ces idées devait réduire à l'exil,

[1] Hooker, professeur de collège à Oxford, puis prédicateur à Saint-Paul, fut nommé en 1584 lecteur à l'Eglise d'York. Il y prit aussitôt parti contre la doctrine calviniste, que les puritains cherchaient à imposer à l'Eglise anglicane. Il avait comme collègue un nommé Travers, furieux puritain, qui avait pour habitude de réfuter l'après-midi ce que Hooker avait enseigné le matin. Et l'on disait: « The forenoon sermon spake Canterbury, the afternoon Geneva ». C'est à l'occasion de ses luttes contre Travers et ses partisans que Richard Hooker composa les « *Eight Books of the laws of Ecclesiastical Polity* » dont les quatre premiers livres furent publiés en 1591.

[2] Lang, *Die Reformation und das Naturrecht*, p. 28 et s.

entretint d'autre part, on le sait, d'excellentes relations avec les jésuites, qui poursuivaient eux aussi, avec quelle vigueur, un mouvement de restauration des idées du droit naturel. C'est dans cette atmosphère que furent composés les trois livres sur le « droit de la paix et de la guerre ». Un courant nouveau se formait au sein même du protestantisme. Le moins que l'on en puisse dire est qu'il rompait délibérément avec la ligne tracée par les premiers réformateurs.

Les doctrines dissidentes sont donc exactement les exceptions par qui la règle se trouve affermie. On ne pouvait se détacher de la théorie du droit fixée par les réformateurs sans abandonner du même coup les principes essentiels de leur théologie.

*

M. John Neville Figgis, essayant de dessiner les idées en marche au seuil des siècles modernes, écrit: « Le mépris que le moyen âge avait toujours montré pour le pouvoir séculier préparait la voie à la réaction, qui ne devait pas manquer de se produire, pour accentuer le caractère séculier et amoral de l'Etat, et, dans la politique nouvelle, *jeter le discrédit sur la notion même de droit* »[1]. Le jugement n'est pas gracieux pour le moyen âge et nous le croyons injuste à son égard, mais il renferme une vérité profonde. Car derrière les attaques des réformateurs contre le droit naturel, et le fondement moral du droit positif, il faut savoir reconnaître le désir de supprimer la base même du pouvoir indirect que l'Eglise avait toujours revendiqué sur les sociétés temporelles. Lorsque la Réforme déclarait que les lois positives ne liaient pas les consciences, elle cherchait moins à libérer les consciences individuelles, qu'à affranchir la loi positive et l'Etat du contrôle spirituel de l'Eglise.

Ainsi, au sein même de la théorie du droit, nous voyons déjà apparaître l'idée maîtresse, qui expliquera toute la pensée politique de la Réforme. L'axe de sa politique sera en effet ce mouvement de réaction, qu'indique M. Figgis: réaction du monde laïc contre l'influence de l'Eglise, réaction des Etats modernes contre l'ensemble des principes qui favorisaient cette influence dans la vie internationale et diminuaient à son profit leur souveraineté. Le droit, tel qu'il avait été défini par la tradition concordante des Pères de l'Eglise, des

[1] John Neville Figgis, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1916, p. 22: « The very contempt for the secular power paved the way to make it more non-moral, more secular, an to discredit the notion of right in politics ».

canonistes et de l'Ecole, était un de ces principes, et non des moindres. Faut-il s'étonner de voir que la Réforme a concouru à son discrédit?

Quel avenir était réservé à ses doctrines?

Dans l'ensemble un peu confus des théories qui se développèrent sous le signe de la Réforme, il faut relever à ce point de vue trois tendances principales.

Le mouvement qui eut l'effet le plus immédiat fut peut-être celui qui s'éloignait le plus de la philosophie réformée. Nous pensons à la renaissance de la philosophie naturelle au sein du protestantisme, et à la lignée des théoriciens qui, de Grotius à Puffendorf, conduisirent insensiblement le monde protestant au Rationalisme du XVIII[e] siècle. Il est curieux de constater, qu'en retrouvant la philosophie médiévale du droit, Grotius cherchait immédiatement à fonder sur ses principes une nouvelle théorie du droit international. Il empruntait au moyen âge toutes ses idées, à l'exception toutefois de ses conclusions sur le rôle réservé à l'Eglise dans la vie des Etats. Preuve nouvelle de l'importance que cette idée avait prise dans la génèse des doctrines réformées.

Une seconde tendance, dont les racines sont plus profondément attachées au sol réformé, est représentée par le mouvement calviniste et puritain. Si les vues de M. Figgis étaient exactes, il s'opposerait à l'évolution de la pensée politique, car au lieu d'accentuer le caractère séculier et amoral de l'Etat, il tend au contraire à créer une vie politique dont toute l'économie est ordonnée vers un but moral et religieux. Mais nous pensons que sur ce point M. Figgis a été trompé par les apparences, car la tendance à la laïcisation de l'Etat, n'est nullement exclusive d'un mysticisme qui revêt l'aspect même d'un mouvement spirituel et moral. La foi laïque n'a jamais été aussi vive que dans les milieux calvinistes où toute la vie civile était confondue délibérément avec la vie morale. Genève en a donné le plus vivant exemple. La Ville-église est morte. Mais la confusion qu'elle a créée n'est pas près de s'éteindre. Il est possible que le siècle anglo-saxon qui

s'ouvre devant nous, nous réserve encore un commentaire attardé de la pensée puritaine.

Le siècle qui s'achève n'a-t-il pas vu l'épanouissement de la philosophie luthérienne du droit? C'est en effet le dernier aspect de la théorie réformée que l'on retrouve dans la philosophie allemande du dernier siècle. Il est superflu de montrer tout ce que la morale kantienne sans obligation ni sanction doit à « l'ordre charismatique » de Luther. Le pessimisme de Kant a d'autre part une origine spécifiquement réformée. Mais ce que la pensée allemande doit surtout à la Réforme, c'est la conception d'un droit purement formel, qui doit sa valeur et sa force obligatoire au seul fait de son existence. Le déterminisme théologique de Luther trouve sa suite logique dans l'apothéose hégelienne du fait accompli. « *Weltgeschichte ist Weltgericht* ». La légalité remplace le droit, et la légalité se confond avec la force. Bien plus on attribue à cette notion de légalité ainsi déracinée et desséchée une valeur mystique. Le fait universel qui s'impose à l'obéissance des hommes est l'expression même du divin.

Rationalisme, moralisme puritain, déterminisme, ces trois mouvements se rejoignent pour exprimer à des degrés divers le même souci de construire la théorie du droit sur un plan strictement laïc. Au sein des doctrines les plus abstruses nous voyons ainsi se révéler pour la première fois « l'esprit » qui anime la Réforme toute entière.

L'exaltation du pouvoir séculier va compléter cette œuvre.

CHAPITRE III

L'État et le Droit

Luther a conscience d'avoir profondément modifié la conception de l'Etat. — Valeur de cette affirmation.

I. - Les définitions de l'État.

Imprécision des idées des réformateurs sur les éléments constitutifs de l'Etat. — La discussion sur les formes de Gouvernement. — Luther et ses princes. — Zwingle et la république Zurichoise. — Variations de Calvin. — Faible intérêt des doctrines de la Réforme touchant la forme de la vie publique.

II. - La « Conscience de l'ordre séculier ».

La Réforme prétend avoir restitué la valeur morale de l'Etat en condamnant l'ascétisme catholique. — Influence de la lutte contre le monachisme sur la pensée politique de Luther. — Fausse position du problème politique. — méconnaissance de l'objet propre de l'Etat, — au regard des chrétiens, — au regard du « monde », — l'Etat réduit à des fonctions morales qui lui sont étrangères.

Zwingle accentue la théorie luthérienne. — L'Etat soldat de la loi divine.

Position de Calvin: — l'anabaptisme a renouvelé le problème, — Calvin reprend la pensée zwinglienne, — l'Etat est le bras du gouvernement divin.

L'Etat conçu en fonction d'un idéal métaphysique. — Danger et portée de l'erreur.

III. - Le Droit divin de l'État.

Le droit divin au moyen âge, — sens nouveau que lui donne la Réforme. — Le droit divin de l' « ordre établi ». — Renversements des rapports entre l'Etat et le Droit. — Impossibilité de mesurer l'autorité à la règle de droit; — l'autorité n'a pas de sujet nécessaire. — Luther et la souveraineté populaire. — Zwingle et Calvin confirment que tous les régimes ont la même valeur divine. — Les princes n'ont pas de leur côté un droit propre sur le pouvoir, — la souveraineté n'appartient qu'à Dieu; — la légitimité de l'autorité ne dépend pas des conditions de son exercice, — l'obéissance due aux tyrans, — Contradiction avec la doctrine médiévale.

Les limites de l'autorité: — « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », — étendue du droit de résistance contre l'autorité persécutrice; — la Réforme oppose l'obéissance due à l'autorité temporelle à la révolte commandée contre l'autorité spirituelle, — position des rois qui se font les esclaves du Pape. — La Réforme désapprouve toute justification de la révolte par les principes du droit naturel, — elle oppose les préceptes de l'Evangile ne permettant que la résistance passive, — la résistance active ne peut se justifier que si elle est autorisée par le droit positif, — concordance de Luther, Zwingle et Calvin dans le respect de la légalité, les Réformateurs théoriciens du conservatisme.

Respect, honneur, amour dû à l'autorité séculière, — Apothéose de l'Etat.

IV. - Le Droit de résistance chez les Monarchomaques.

Les doctrines des monarchomaques contredisent les positions de la Réforme, — leurs causes historiques, — leurs sources doctrinales.

Nouvelle position du problème politique. — Les origines politiques des guerres de religion, — premières théories, — le système historique d'Hotman, — le glissement vers les doctrines abstraites, — le « Réveille-matin des français ».

Les ministres reprennent la direction doctrinale du mouvement, — Bèze et Brutus, — fondement théologique de la souveraineté populaire, — le droit de révolte contre le tyran, — contradiction des principes politiques de la Réforme, — maintien de la philosophie du droit réformée.

Sources doctrinales des théories nouvelles: leur rapport avec les doctrines constitutionnelles des derniers siècles du moyen âge.

Les doctrines des monarchomaques et la Réforme. — Leur portée.

CONCLUSION.

Sens philosophique et politique du droit divin prêché par la Réforme. — L'exaltation de l'ordre laïc.

Luther ne mésestimait pas les services que sa doctrine avait pu rendre à la science politique. « Personne, avant lui, ne connaissait un seul mot de l'autorité séculière »[1]. « Depuis le temps des apôtres, il ne s'était pas trouvé un docteur, un écrivain, un théologien, un juriste, pour fixer la conscience de l'ordre séculier, si clairement, ni si magistralement qu'il ne l'avait fait, avec l'aide de Dieu, c'était sa gloire et son

[1] LUTHER, *Von Kriege wider die Türken* (*1529*), Ed. de Weimar, t. XXX², p. 109. Cf. JORDAN, *Luthers Staatsauffassung*, p. 90.

honneur... »[1]. Une telle prétention, au sortir du moyen âge, qui avait connu les œuvres des Dante et des Saint Thomas, des Marsile de Padoue et des Nicolas de Cües, des Gerson et des Allmain est pour le moins dépourvue de modestie. Luther estimait son œuvre d'autant plus haut, que son ignorance des siècles qui l'avaient précédé était plus invincible. Cette méconnaissance explique encore l'exagération de beaucoup de jugements modernes. Que la Réforme ait modifié la conception de l'Etat, il n'en faut pas douter. La mesure de cette influence est plus difficile à déterminer. Ce sera l'objet du présent chapitre.

[1] Id., *Verantwortung* (*1533*), Ed. de Weimar, t. XXXVIII, p. 102. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 92.

I

Si les siècles avaient attendu la parole des Réformateurs pour prendre conscience de l'Etat, ils auraient pu être déçus. Que l'on interroge les œuvres de la Réforme sur l'origine de l'Etat, son objet, son sujet, ses fonctions ou ses attributs, on n'obtient que des réponses indécises et flottantes. Sentences fugitives et éparses, elles ne forment jamais un système cohérent qui puisse satisfaire l'esprit.

Touchant l'origine historique de l'Etat, rien ou peu de choses. Les réminiscences augustiniennes semblent prévaloir[1]. La domination des princes est un des châtiments attachés à la faute originelle. La loi de nature, parfaitement appliquée, en aurait dispensé les hommes. Le péché l'a rendue nécessaire : « Ce n'est que pour les méchants que règne le souverain »[2]. Luther estimait en 1516 que les princes, s'ils n'étaient eux-mêmes voleurs ou brigands, étaient au moins fils de voleurs ou de brigands[3]. Calvin pense de même que l'état de nature « a été corrompu par violence » ; le commencement de la servitude « n'a pas été sans vice », et, s'il a « pu prendre valeur par succession de temps », il ne faut pas oublier que les hommes avaient plutôt été créés, « pour garder une condition égale comme entre frères ». La néces-

[1] C'est en marge de la « *Cité de Dieu* » que Luther a exprimé ses premières réflexions politiques. Elles étaient peu favorables à l'Etat. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 1 à 9.

[2] OTTO DRESKE, *Zwingli und das Naturrecht, p.* 43 et s.

[3] LUTHER, *Commentaire sur l'Epître aux Romains,* Ed. FICKER, t. I, p. 22.

sité seule excuse « l'usage contraire qui s'est depuis tourné en coutume »[1].

Nous verrons plus loin quelle explication on donne de cette nécessité.

Les attributs de la puissance publique ne sont pas non plus l'objet de longues discussions. Quelques développements de Luther sur le droit de décider de la paix ou de la guerre[2], les conseils de Mélanchton sur la légitimité de l'impôt[3], ou les énumérations succinctes de Calvin[4]. Il ne faut pas demander de plus longues analyses. On laisse aux juristes ce soin.

De même les Réformateurs n'ont accordé qu'une attention médiocre aux discussions sur la forme de gouvernement. C'est pourtant, dans les développements qu'ils leur consacrent, qu'ils serrent de plus près le sujet propre de la Politique.

[1] Calvin, *Commentaire sur la Genèse*, Chap. XII, verset 5. (Nous utilisons une petite publication, sans date, paraissant du début du XVII[e] siècle, conservée à la Bibliothèque Nationale (D[2] 17 757) qui contient quelques extraits des Commentaires de Calvin recueillis sous le titre de *Doctrine de M[e] Jean Calvin sur l'obéissance et subjection deue aux rois*).

[2] Luther admet que les sujets, avant de suivre l'autorité, s'assurent d'abord de la justice de la guerre. Dans l'incertitude il faut obéir: « Ne sacrifiez pas le devoir certain d'obéissance aux hésitations de votre justice ». *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können*, Ed. de Weimar, t. XIX, p. 657. Dans une guerre justement déclarée au contraire, « c'est une œuvre chrétienne, c'est une œuvre de charité d'égorger l'ennemi avec courage, de piller, de brûler et de faire tout ce qui lui est dommageable, jusqu'à ce que ses épaules touchent le sol ». *Von weltlicher Oberkeit*, Ed. de Weimar, t. XI, p. 277.

[3] Melanchton, *Instructio visitatorum*, Ed. de Weimar, t. XXVI, p .211.

[4] Calvin reconnaît aux princes le droit de vie et de mort, le droit d'imposer des tributs et de décider de la guerre. Il n'a ajouté aucun développement sur ce point dans les éditions successives de l'*Institution Chrétienne*, Ed. de 1536, chap. VI, *Corp. ref.*, t. XXIX, p. 235-236. — Ed. de 1541, chap. XVI, Ed. Lefranc, p. 764-766. — Ed. de 1559, IV, c. XX[19], *Corp. ref.*, t. XXX, p. 110 et s. — Ed. de 1560, *ibid.*, *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1141.

Luther prêche pour ses princes. Les régimes des pays voisins ne le tentent pas. Il a seulement gardé de la guerre des rustauds une haine farouche pour la démagogie. Il l'a maintes fois exprimée, en des termes que l'on peut juger un peu durs sur les lèvres d'un réformateur religieux: « Le seigneur « *Omnes* » est un démon furieux. Il n'obéit que s'il reçoit des coups sur le museau. Des bienfaits le rendent seulement plus difficile, il lui faut donner des verges »[1]. « Aussi l'autorité doit-elle presser le peuple, (le seigneur « *Omnes* »), le battre l'égorger, le pendre, le brûler, le décapiter, le rouer, pour lui inspirer une crainte salutaire. Le peuple sera ainsi tenu en bride. Dieu ne demande pas seulement qu'on promulgue la loi, il veut encore qu'on l'applique, et qu'on la mette en œuvre par la force »[2]. Les préférences de Luther vont à l'aristocratie, telle qu'elle existe en Allemagne: « Là où règne la multitude, on honore la liberté, mais elle dégénère vite en anarchie; si la puissance n'est donnée qu'à quelques-uns, on honore la noblesse et la force; si elle est remise aux meilleurs, c'est la vertu qui reçoit les honneurs, et c'est bien là le plus heureux gouvernement »[3].

Zwingle professe, pour sa part, un grand enthousiasme pour les institutions républicaines de Zurich. Républicain, Zwingle l'était déjà en humaniste. Comme Marsile de Padoue deux siècles auparavant, c'était dans les œuvres d'Aristote, qu'il cherchait des arguments pour prouver la supériorité des régimes électifs. Il lui empruntait la distinction tripartite

[1] LUTHER, *Sermon du 2 Juillet 1525*, Ed. de Weimar, t. XVI, p. 321. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 64.

[2] Id., *Sermon (1526)*, Ed. de Weimar, t. XX, p. 247.

[3] Id., *Tischgespräch (1530-1535)*, Ed. de Weimar, t. I, p. 360. Cf. également t. IV, p. 240: « Zum anderen: Aristokratie, wo die vornehmsten und besten, die Verstand, Ehren und Tugenden vor anderen begnadet sind, das Regiment haben, wie im Deutschland, im Römischen Reiche und zu Venedig », et p. 237: « Kaiser Otto hat weise und wohl getan und geordnet, dass er die sieben Kurfürsten neben den Kaiser gesetzt hat, sonst hätte das Reich nicht gestanden ». Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 137 et les autres références données par lui.

des formes du gouvernement, et reprenait ses développements sur les dangers de la monarchie[1]. En acceptant ainsi les enseignements du maître qui avait eu tant d'influence sur les derniers siècles du moyen âge, Zwingle gardait une position toute traditionnelle.

En politique, il n'est en effet nullement révolutionnaire. Ses doctrines sont beaucoup moins radicales que celles de Marsile de Padoue. Il n'a aucune sympathie pour la démocratie. Et le principe de la souveraineté populaire, auquel Marsile avait déjà donné une acception presque moderne, est loin de prendre dans la pensée de Zwingle une portée de cette envergure. Il demande la « liberté publique »[2] dans le sens antique du mot, qui exprime surtout la conscience supérieure qu'a de son indépendance et de sa dignité une élite sociale.

Par contre, alors que Marsile reste résolument monarchiste, Zwingle témoigne d'un grand mépris pour ce régime. Il est vrai qu'il s'attaque surtout à la monarchie héréditaire: « Je ne sais vraiment pas quel sens peut avoir ce régime... Je ne vois pas comment l'on peut hériter d'un royaume, il faut nécessairement que le pouvoir vienne de l'assentiment du peuple... »[3]. Et cette affirmation est bien dans la ligne marsilienne. Mais il la dépasse, car il refuse de se rendre aux raisons, que Marsile de Padoue invoque pour montrer la nécesité d'une tête unique. « Sans doute la Monarchie idéale est le premier des gouvernements, mais elle n'existe que dans l'abstrait (*in intellectu et ratione*). Dans la pratique il n'est pas prudent de la confier à quiconque, car la vraie monarchie est chose si difficile, qu'elle n'est jamais apparue au milieu des mortels, ou ses courtes apparitions se sont aussitôt évanouies... »[4]. Zwingle considère en effet, que le

[1] Cf. KREUTZER, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, p. 44-45.

[2] KREUTZER, *op. cit.*, p. 42.

[3] ZWINGLE, *Auslegung des 42 Artikels*, *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 345.

[4] Id., *Vorwort zur Complanatio Isaiæ*, cité par KREUTZER, *op. cit.*, p. 47.

pouvoir est en soi le plus terrible stimulant pour les vices et les passions: « *Non alia res est, quæ latentes cupiditates certius exulceret quam imperium...* »[1]. C'est ce qui rend la monarchie dangereuse. Si le pouvoir transforme les plus modestes et les plus sages, à qui pourrait-on le confier avec sécurité? Ajoutons à cela la bande des « flattereaux qui vont corner aux oreilles des rois » et « tyrannisent le peuple »[2], et nous connaîtrons la triste peinture que Zwingle a fait de la monarchie. Il modifie un peu les classifications d'Aristote, pour montrer que l'aristocratie dégénère en oligarchie, et l'oligarchie en monarchie, ou en tyrannie, ce qui à ses yeux est tout un[3].

Zwingle conseille donc de s'en tenir à l'aristocratie, beaucoup plus riche « de sagesse et de prudence ». « Elle n'est pas la puissance confuse de quelques potentats rapinant la république, elle n'est pas subordonnée à l'autorité et aux suffrages du populaire, elle n'est pas sans tête, (c'est-à-dire démunie de toute magistrature), non, elle est la puissance des meilleurs, constituée par la volonté du peuple, et dirigée par une magistrature créée par les suffrages communs ». Et se tournant vers « *Messieurs* » de Zurich, il leur dit: « Cette constitution idéale est la vôtre ». « *Qualis vestra est, o Cives, rerum summa* »[4]. Tel est en effet l'argument principal qui domine tous les autres: Ni les raisons du « Philosophe », ni les arguments de l'Ecriture[5] ne priment le sentiment profond

[1] ZWINGLE, *Commentarius*. Cité par KREUTZER, *op. cit.*, p. 38.

[2] Le mot n'est pas de Zwingle mais de Junius Brutus dans les « *Vindiciæ* », mais l'idée est encore plus énergique chez Zwingle: « Jam harpyas istas aura velocius adesse videbimus, cæco adulari, ut se Deum credat esse, rem vero interim adeo distrahere, ut fædam macien illarum cum opulentia sua brevi commutatam doleat. Rapiendi et furandi nullus invenitur nisi in fundo finis ». KREUTZER, *op. cit.*, p. 39.

[3] KREUTZER, *op. cit.*, p. 42. « Sequitur enim monarchia corruptam ac in olgiarchiam degenerantem aristocratiam... Ac rursus ad aristocratiam postliminio redeatur, quum tyrannis periclitata est... »

[4] *Ibid.*, p. 42-43.

[5] *Ibid.*, p. 44: « An non Moses rempublicam non regnum consti-

de vénération, que ce citoyen de Zurich a pour la constitution de sa cité.

Calvin n'avait pas les mêmes raisons de se montrer partial. Sujet d'un roi absolu, il avait d'abord, dans son commentaire sur le *De Clementia* de Sénèque, accepté sans restriction cette forme de gouvernement[1]. Dans la première édition de l'Institution Chrétienne (1536), il se montre encore très prudent. Il lui semble « d'autant plus oiseux de chercher la meilleure forme de gouvernement, qu'il n'appartient pas aux personnes privées de disputer de la chose publique ». Tout est d'ailleurs « affaire de circonstance », et les « trois formes sont quasi égales chacune en son pris ». « La monarchie dégénère facilement en tyrannie, mais il est également aisé à la puissance des meilleurs de se tourner en un régime de factions, et il est encore bien plus facile à la domination populaire de produire des séditions ». C'est encore la monarchie qu'il recommande, après l'Ecriture, malgré la servitude qu'elle entraîne[2]. L'édition de 1541, qui était écrite pour un public français, maintient ce point de vue[3].

Cependant l'édition latine de 1539, exprime déjà une préférence marquée pour l'aristocratie: « Certes à comparer les trois formes de gouvernement que distinguent les philosophes, je ne peux nier que l'aristocratie, (ou un gouvernement tempéré d'aristocratie), soit de beaucoup préférable à tous les autres... ». « Dieu lui-même a confirmé de son autorité

tuebat, quum chiliarchos, hecatontarchos reliquosque constitueret rei gerendæ socios ».

[1] Cf. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, p. 12 à 15. Calvin accepte le principe romain: « Princeps legibus solutus est ».

[2] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1536, Chap. VI: « quæ omnium minime arridebat, eximio præ aliis testimoniis commendata est, nempe unius potestas: quæ, quia publicam omnium servitutem secum fert excepto uno illo, cujus libidini omnia subjicit, heroïcis et excellentioribus ingeniis minus olim approbari potuit ». *Corp. ref.*, t. XXIX, p. 232.

[3] Id., *ibid.*, Ed. de 1541, Chap. XVI, Ed. Lefranc, p. 759.

un pareil régime, en l'instituant chez les israëlites, lorsqu'il voulut les doter du meilleur gouvernement possible ». « Et, de fait, comme le meilleur estat de gouvernement est cestuy là où il y a une liberté bien tempérée et pour durer longuement, aussi ie confesse que ceux qui peuvent estre en telle condition sont bienheureux, et dy qu'ils ne font que leur devoir s'ils s'emploient constamment à s'y maintenir »[1].

Voilà déjà une flatterie non déguisée pour la ville qui n'allait pas tarder à rappeler le réformateur dans son sein. Au cours de sa longue carrière à Genève, ses préférences pour l'aristocratie s'affirmèrent de plus en plus. On trouve dans ses commentaires et dans ses sermons de nombreuses apologies de l'oligarchie. Si plusieurs tiennent les rênes, « ils s'entr'aident l'un l'autre, ils profitent de leurs enseignements et de leurs avertissements réciproques, et si quelqu'un d'entre eux veut s'élever plus qu'il ne convient, il trouve des censeurs et des maîtres pour contenir ses excès »[2]. Il félicite Genève du « privilège spécial » qui lui permet de jouir d'une constitution aussi heureuse. « Il nous faut conclure que Dieu, quand il a ordonné des juges du commencement, a monstré que c'est une chose désirable qu'un peuple soit gouverné en public, et que les loix dominent, et qu'il n'y ait point d'héritage, et que ceux qui sont esleus mesmes soyent tenus à rendre compte, et qu'ils n'ayent point une licence infinie pour dire: Je veux cela, il me plaît ainsi »[3]. « Si l'on disputait des gouvernements humains, on pourrait dire, que d'estre en un Estat libre c'est une condition beaucoup meilleure que d'estre sous un prince »[4]. « L'estat le meilleur et le plus désirable c'est d'avoir des juges, c'est-à-dire d'estre en liberté »[5].

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1539, *Corp ref.*, t. XXIX, p. 1105.

[2] Beyerhaus, *op. cit.*, p. 117.

[3] Calvin, *Sermon sur le Deutéronome. Corp. ref.*, t. LV, p. 459.

[4] *Ibid.*, p. 457.

[5] Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, t. V, p. 444 et s.

M. Beyerhaus a noté d'une touche juste la cause de cette préférence de Calvin pour les gouvernements électifs. Ils lui paraissaient sauvegarder, mieux que tous autres, la souveraineté de Dieu dans la cité, et le prestige du clergé. C'est ainsi que, vantant la constitution première du peuple juif jusqu'à l'avènement de Saül, il dira : « Jusqu'à ce temps-là le peuple a esté en liberté, et Dieu se disoit estre son Roy, et nommait le peuple une sacrificature royale »[1].

Par contre, et pour les mêmes raisons, son hostilité contre la monarchie ne faisait que croître : « Là où les princes dominent, ils ordonnent les juges à leurs fantaisie et appétit, et l'ambition fait là tout »[2]. Les débuts de la persécution en France sous le règne d'Henri II, la politique de Charles-Quint, l'avènement sanglant de Marie Tudor, le confirmaient dans cette idée. Dans l'édition de l'Institution Chrétienne de 1559, il complète ses indications sur l'excellence de l'aristocratie par une critique de la monarchie. Si le gouvernement libre est tant à priser, ce n'est pas « de soy, mais pour ce qu'il n'advient pas souvent que les Roys se modèrent si bien, que leur volonté ne se fourvoye iamais d'équité et droiture. D'autre part, c'est chose rare qu'ils soyent munis de telle prudence et vivacité d'esprit que chacun voye ce qui est bon et utile ». Et pour expliquer le sens de la monarchie juive, il dit qu'elle n'a eu d'autre but que de « produire l'image de nostre Seigneur Jésus en David »[3].

Cette critique de la monarchie allait d'ailleurs de pair avec une méfiance très vive pour la démocratie. Calvin avait eu assez à souffrir des retours imprévus de la fantaisie populaire, pour qu'il ne soit pas tenté de lui donner sa confiance : « Le proverbe est quasi tousiours vray que le vulgaire, selon qu'il est volage, se bende en affections

[1] Beyerhaus, *op. cit.*, p. 135 et s.

[2] Calvin, *Sermon sur le Deutéronome*, *Corp. ref.*, t. LV, p. 410.

[3] Id., *Institution Chrétienne*, Ed. de 1559, IV, c. XX[7]. *Corp. ref.*, t. XXX, p. 1098-1099. (Nous citons la traduction française de 1560, *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1133-1134).

contraires »[1]. Il n'était nullement décidé à laisser les voies libres à « l'appétit désordonnée du peuple ». La « folle cupidité d'iceluy » ne lui en imposait pas, et il le trouvait « toujours inconsidéré »[2]. Dès son retour à Genève, il avait travaillé à diminuer l'influence du Conseil général : « C'était, à ses yeux, un abus qu'il fallait abolir »[3]. Il n'y parvint pas, mais il fit preuve de beaucoup d'énergie devant les changements d'humeur de la bête populaire. La dignité et la fermeté de sa conduite devant l'impopularité qui menaça plusieurs fois d'engloutir son œuvre, commandent le respect.

Hasard ou suite logique, c'est de Calvin que date pour Genève le mouvement de restriction des franchises, qui fit en peu de temps de la ville une cité strictement aristocratique[4].

On voit que les opinions politiques des réformateurs ont été fort diverses. Le climat et le temps expliquent assez cette variété. Il serait assez vain d'y chercher un système. M. Doumergue ne convainc personne, lorsqu'il veut forcer les doctrines calvinistes pour y trouver la théorie de la démocratie moderne[5]. En fait aucun des réformateurs n'a enseigné une véritable doctrine de gouvernement. Réformateurs religieux, ils étudient l'Etat du dehors ; ils laissent aux

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. IV[12]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 644.

[2] Id., eod. loc.

[3] Kampschulte, *Johannes Calvin*, t. I, p. 419-420. Voir les références de l'auteur aux diverses condamnations portées par Calvin contre la démocratie : « Notandum est quod tametsi novam gratiam promittit Deus, LXX viros, non tamen vult, temere ex vulgo sumi, sed diserte ex ordine seniorum et ex capitibus populi deligi jubet, qui scilicet auctoritate polleant et jam experimenta dederint suæ industriæ ac virtutis ».

[4] Goyau, *Une Ville-Eglise*, t. I, p. 54 et s. qui renvoie à l'ouvrage de James Fazy, *Précis de l'histoire de la république de Genève*, Genève, 1838, p. 235.

[5] Il est vrai que M. Doumergue use pour décider la chose d'un criterium peu juridique, puisqu'il se contente de grouper des citations de Calvin sous les trois vocables : Liberté, Egalité, Fraternité. *Jean Calvin*, t. V, p. 440 et s.

juristes, (avec quel dédain), le soin d'en montrer les rouages. La forme de la vie publique n'a pas tenté leurs analyses. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher les idées nouvelles qui, selon Luther, devaient transformer la conception de l'Etat.

II

Luther reconnaissait en effet que la science politique n'était pas son fait. Mais il se vantait d'avoir été le premier à fixer la « *conscience de l'ordre séculier* »[1].

Selon lui, le moyen âge avait méconnu la signification profonde de l'autorité, comme il avait méconnu la valeur de tous les « états » de l'ordre séculier, en entretenant « l'illusion trompeuse de la moralité supérieure et de la plus grande sainteté rattachée par l'Eglise à la vie monastique »[2].

En détruisant cette erreur, la Réforme pensait projeter une vive clarté sur le problème politique.

A première vue, il paraît surprenant que l'on ait pu tenter de construire une doctrine sur une idée aussi déconcertante. Quel intérêt avait pour la politique la comparaison, faite par les moralistes catholiques, entre la vie du monde et la sévère retraite des moines? Comment la dignité de l'ordre politique pouvait-elle être compromise par le développement, au sein de la société, de la vie monastique et contemplative, dans laquelle des âmes d'élite cherchaient à étancher leur soif d'amour

[1] Luther, *Verantwortung* (*1533*): « Denn solchen Ruhm und Ehre habe ich von Gottes Gnaden, (davon es mag dem Teufel und seinem ganzen Gefolge lieb oder leid sein), dass seit den Zeiten der Apostel kein Doktor, noch Schriftsteller, kein Theologe, noch Jürist so herrlich und klar *die Gewissen der weltlicher Stände* bestätigt, unterrichtet, und getrostet hat, als ich es gethan habe, durch besondere Gnade Gottes; das weiss ich fürwahr. Denn auch der heilige Augustin und der heilige Ambrosius, die doch in diesem Stücke die besten sind mir hierin nicht gleich », Ed. de Weimar, t. XXXVIII, p. 102. Jordan, *op. cit.*, p. 92.

[2] E. Choisy, *L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, 1902, p. 487.

divin? Les ordres religieux ne devaient-ils pas à l'Etat la paix et la sécurité qui leur permettaient de subsister? Et ne rendaient-ils pas au centuple à la société la monnaie de sa protection matérielle, en lui donnant un peu de leur âme: les œuvres de bienfaisance et d'instruction d'abord, mais surtout, ce qui était d'un autre poids, les richesses infinies de l'ambiance métaphysique et morale, qui s'infusaient lentement dans l'ordre social tout entier en le spiritualisant?

Mais la Réforme n'en jugeait pas de la sorte. A ses yeux, l'opposition absurde faite par le moyen âge entre l'état de perfection des moines, et l'imperfection de l'ordre séculier, avait eu pour conséquence de fausser complètement le sens de la vie sociale. En méprisant le « monde », le moyen âge avait uni dans la même condamnation toutes les forces vives de la société: mariage, travail, autorité[1]. Il les avait ravalées au rang des institutions païennes, sans valeur morale, sans portée religieuse. Il avait ainsi laissé « dans les ténèbres »[2] la société civile toute entière, pour exalter la vie des insensés, qui cherchaient dans le cloître à satisfaire une absurde présomption.

« Avant moi, disait Luther, personne n'avait enseigné, personne n'avait appris, personne ne savait quoi que ce soit

[1] Luther unit sans cesse ces trois idées. Voir à ce sujet: *Enarratio in Psalm. 127* (*1532-1533*): « Man wusste in der katholischen Kirche nicht, dass jene Lebensformen, Ehe und Obrigkeit, von Gott geschaffen und begründet sind. Man wusste nicht, dass man solche (d. h. Eheleute und obrigkeitliche Personen) zur Standhaftigkeit und Geduld vielmehr ermahnen musste, weil sie von Gott her in die Ehe und in den Staat eingesetzt seien, dass also Gott ihr Amt gefalle und dass diese Formen des Lebens nicht verlassen werden dürfen ». Ed. d'Erlangen (*Op. exeg. lat.*), t. XX, p. 54. JORDAN, *op. cit.*, p. 90. Voir également *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*): Darum sollt man das Schwert oder die Gewalt einschätzen gleich wie den ehelichen Stand oder das Ackerwerk oder sonst ein Handwerk, die auch Gott eingesetzt hat ». Ed. de Weimar, t. XI, p. 258.

[2] LUTHER, *Vom Kriege wider die Türken* (*1529*): « Also war dazumal der Papst und die Geistlichen alles, in allem, über allen, wie ein Gott in der Welt und die weltliche Obrigkeit lag im Finstern verdrückt und unbekannt ». Ed. de Weimar, t. XXX², p. 109.

de l'autorité. On ignorait son origine, on ignorait quel était son office et son œuvre, on ignorait les services qu'elle pouvait rendre à Dieu... Les plus savants, — je me garderai de les nommer, — tenaient l'autorité séculière pour une chose humaine et non divine; on voyait en elle un état dangereux pour le salut des âmes »[1]. « Sous la papauté, on croyait en effet que dans cet état on ne pouvait servir Dieu, de même qu'on ne pouvait servir Dieu en élevant ses enfants ou en labourant ses champs... Pauvres de nous qui battions le vent et pensions: Si nous voulons servir Dieu faisons-nous moines ou nonnes »[2]. « L'autorité séculière n'était pas seulement mise sous le boisseau, elle était opprimée et foulée aux pieds par la pouille puante des prêtres, des moines et des mendiants »[3].

La première œuvre à remplir devait donc être de rendre à l'autorité la « conscience » de son office. Les philosophes antiques et leurs disciples modernes avaient pu définir avec exactitude la forme de la vie publique, ils ignoraient sa « cause profonde », ils méconnaissaient la « force vive qui l'animait »[4]. Le moyen âge avait voulu cantonner l'Etat dans le domaine mesquin d'une vie « végétative », la Réforme prétendait lui rendre sa valeur « spirituelle ».

*
* *

Elle prétendait montrer que l'Etat avait une origine plus haute que les simples nécesités de la vie naturelle, qu'il avait un but plus élevé que la satisfaction des besoins de ce monde,

[1] LUTHER, *Vom Kriege wider die Türken* (*1529*), Ed. de Weimar, t. XXX², p. 109.

[2] Id., *Psaume 82* (*1530*), Ed. de Weimar, t. XXXI¹, p. 190.

[3] Id., *Verantwortung* (*1533*): « unter allen stinkenden lausigen Pfaffen, und Mönche und Bettler ». Ed. de Weimar, t. XXXVIII, p. 102.

[4] Id., *Ennarratio in Psalm 127* (*1531-1532*): « Die antiken Philosophen kennen allein den Inhalt und die Form des Gemeinwesens und des Hauswesens, aber nicht ihr Ziel und die hinter ihnen stehende wirkende Kraft, d. h. sie wissen nicht, woher das Gemeinwesen und das Hauswesen kommen, von wem sie erhalten werden, und wohin

qu'il avait un sens plus profond, une portée plus étendue, et qu'il pouvait vraiment prétendre tenir le premier rang dans le « service » que l'univers devait rendre au Seigneur.

Ce « service », aux yeux de Luther, prend un sens différent, selon que l'on considère l'une ou l'autre des deux faces opposées de la vie sociale.

D'un côté: le monde, « l'auberge de Satan »[1], « rendez-vous des bandits et des garnements »[2], esclaves du péché, courbés sous l'inflexible loi du démon.

D'un autre: l'Eglise. Le Royaume du Christ groupant les âmes d'élite. Filet mystique du divin pêcheur, qui, au milieu des remous du monde, peut capter et retenir dans ses mailles la pêche du Seigneur.

Dans la cité du Christ, l'Etat n'a aucune raison d'être. Qu'y ferait-il? L'amour pur y devance l'obligation, et produit, comme un fruit naturel, la myrrhe et l'encens des cœurs fervents. « Va-t-on rédiger des livres et des lois, pour empêcher un pommier de produire des épines? Il portera naturellement de bons fruits, et les lois n'y pourraient rien »[3]. « Il est donc impossible de faire à l'autorité et au droit séculier une place au milieu des chrétiens »[4]. « Si nous étions tous chrétiens, si nous suivions tous l'Evangile, l'autorité et la puissance séculière ne seraient ni nécessaire, ni utile »[5]. « Ceux

sie zielen ». Ed. d'Erlangen (*Op. exeg. lat.*), t. XX, p. 48. JORDAN, *op. cit.*, p. 1-2.

[1] LUTHER, *Sermon* (*1529*): « Willst du bei den Wölfen sein, so musst du mit ihnen heulen. Wir dienen hier in einem Wirtshause wo der Teufel Herr ist, und die Welt Hausfrau, und allerlei böse Lüste sind das Hausgesinde, und diese allesamt Hausherr, Hausfrau, und Hausgesinde, sind Feinde und Widersacher des Evangeliums ». Ed. de Weimar, t. XXVIII, p. 329.

[2] Id., *Sermon* (*1525*): « Der heilige Geist hat einen kleinen Haufen; die anderen sind alle Huren und Buben ». Ed. de Weimar, t. XVII[1], p. 149.

[3] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 251.

[4] Id., *ibid.*, eod. loc.

[5] Id., *Epistel Petri* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XII, p. 330. JORDAN, *op. cit.*, p. 56.

qui s'inclinent devant Dieu et invoquent son assistance sont déjà pieux et n'ont pas besoin du glaive séculier, ils sont gouvernés par la parole »[1].

Mais si le royaume du Christ est situé trop haut, pour que l'Etat y puisse jouer un rôle, celui-ci trouvera dans le monde le champ d'action désirable pour le « service divin » qu'on lui impartit. En ce domaine, il a mieux à faire qu'à poursuivre la conquête des vertus naturelles, ou le développement du bien-être matériel. Une destinée plus haute lui est dévolue. Il devient la première « grandeur » de l'ordre moral. Ordre inférieur, sans doute, qui ne fait que protéger et préparer l' « ordre charismatique » inaccessible à l'Etat. Mais ordre très digne pourtant, dominant toutes les contingences de la vie païenne.

L'Etat en est le maître incontesté.

C'est lui d'abord qui crée autour de la cité mystique, dont l'entrée lui est interdite, le réseau protecteur qui lui permet de subsister. « Les princes et l'autorité séculière sont des artisans de paix, ils permettent d'enseigner la parole de Dieu, et de baptiser : toutes choses que seule la paix rend possibles »[2]. « Lorsque la parole de Dieu est protégée et prêchée, lorsqu'on peut l'enseigner et l'apprendre dans le calme, lorsqu'on ne permet pas aux doctrines de révolte et aux hérésies de la troubler, peut-il être un plus grand trésor sur la terre? Là Dieu habite comme en son propre temple »[3]. « L'Etat donne donc à la vie chrétienne la nourriture et la protection ».

C'est lui ensuite qui modèle à l'image de cette vie supérieure le peuple dont il a la garde[4].

[1] LUTHER, *Sermon* (*1522*), Ed. de Weimar, t. X[3], p. 252. JORDAN, *op. cit.*, p. 42.

[2] Id., *Sermon* (*1537*), Ed. de Weimar, t. XLVII, p. 284. JORDAN, *op. cit.*, p. 95

[3] Id., *Psaume 82* (*1530*), Ed. de Weimar, t. XXXI[1], p. 199. JORDAN, *op. cit.*, p. 99.

[4] Id., *Psaume 101* (*1534-1535*) : « Gott will das Regiment der Welt ein Vorbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreiches

« Le second royaume est un gouvernement de ce monde, qui s'impose par le glaive, pour que ceux qui ne veulent pas être pieux et justes, pour la vie éternelle et par la Parole, soient forcés, par le gouvernement séculier, d'être pieux et justes devant le monde »[1]. « Rares sont ceux qui croient, le nombre de ceux qui mènent une vie chrétienne est restreint... c'est pourquoi Dieu a créé un autre gouvernement pour ceux qui vivent en dehors de l'ordre chrétien et du royaume de Dieu. Il les a soumis au glaive, pour que, le veuillent ou non, ils soient forcés de ne pas manifester leur méchanceté. S'ils la manifestent, ils ne peuvent du moins le faire sans vergogne, dans la paix et dans le bonheur. Les lois sont les chaînes et les liens où l'on emprisonne une bête sauvage »[2].

Mais l'Etat ne se borne pas à façonner les mœurs extérieures à l'image de la divine justice, il punit. Voilà en effet l'office le plus terrible, mais le plus haut qui soit réservé à l'Etat. Il est le « prodrome de l'Enfer et de la mort éternelle »[3]

Dieu a suspendu le glaive des princes au-dessus des crimes de ce monde. Contre les damnés éternels il les a remplis de son courroux. Le symbole de l'autorité séculière « n'est pas une couronne de roses ou une fleurette, son symbole est une épée nue, elle est le signe de la colère, de la sévérité, de la punition, elle est dirigée contre les méchants... »[4]. « Il faut dans le monde un gouvernement sévère et dur pour forcer et contraindre les mauvais... Le monde ne peut être gouverné

sein lassen, gleich wie ein Gaukelspiel oder Larve, in dem er auch seine grossen Gläubigen laufen lässt... ». Ed. de Weimar, t. LI, p. 241. JORDAN, *op. cit.*, p. 121.

[1] LUTHER, *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können* (*1526*), Ed. de Weimar, t. XIX, p. 629.

[2] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 251.

[3] Id., *Von harten Büchlein wider den Bauern* (*1525*), Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 389.

[4] Id., *Von harten Büchlein* (*1525*), Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 389.

sans effusion de sang, l'épée du prince doit être rouge et dégoutante de sang, car le monde veut et doit être mauvais. Le glaive est au-dessus de lui la vengeance et le fouet de Dieu... »[1].

Comprend-on maintenant pourquoi « la puissance et le glaive sont un service tout particulier aux yeux de Dieu? ». «Il n'en est pas sur la terre qui soit plus spécialement recommandé au zèle des chrétiens »[2]. Voilà les principes qui doivent rendre à l'Etat la conscience de sa valeur.

*
* *

Zwingle développe le thème luthérien. L'objet de l'Etat, dit justement M. Kreutzer, est selon Zwingle « d'ordre religieux »[3]. Sous la plume du réformateur de Zurich nous retrouvons tous les enseignements de Luther.

Même méconnaissance de l'utilité que présenterait l'autorité dans une cité purement chrétienne. « *Quem enim gladio feriet quum omnes sint innocentissimi?* »[4].

Même exaltation de l'Etat, comme instrument de la souveraineté de Dieu sur le monde extérieur.

Défense et protection de l'Evangile (*vallum et propugnaculum ecclesiæ*)[6]; punition du mal et vengeance de l'injure faite à Dieu par le péché[5], maintien de la morale extérieure, tels sont les trois pôles de l'autorité.

[1] Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher* (*1524*), Ed. de Weimar, t. XV, p. 302.

[2] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 258.

[3] Kreutzer, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, p. 28.

[4] Id., *ibid.*, p. 9 et 5. « Christianus qui vere christianus est magistratu non habet opus ».

[5] Id., *ibid.*, p. 32: « volgt, das die Obren Dingen die rechten waren Erkantnus Gottes söllend under ir Volck bringen ».

[6] Zwingle, *Auslegung des 39 Artikels*: « So bsich dich selbs wol das du nüt anderst bist weder das Schwert, damit Got die aller bösten Glyder von sinem Lychnam abhowt ». *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 324.

Plus nettement encore que Luther, Zwingle définit le domaine moral de l'autorité, la garde de la « justice divine légale ».

Dieu nous a en effet donné une loi, qui, comprise dans son sens spirituel, est impossible à accomplir, et personne ne peut être justifié à ses yeux s'il ne reçoit la grâce: c'est là tout l'Evangile. Mais, puisque nous sommes trop mauvais et trop égoïstes pour remplir la loi véritable de Dieu, Dieu nous a aussi donné une « loi inférieure » pour nous permettre de vivre en société: le Décalogue. Et il en a confié l'exécution « à notre maître d'école: l'Autorité »[1]. « Pour que les vices de notre nature ne devinssent pas trop criants, pour que nous ne retournions pas à la méchanceté et à la sauvagerie comme des animaux sans raison, Dieu nous a donné deux guides: sa parole, et l'autorité qui dompte nos passions en les punissant »[2]. La parole de Dieu nous donne la grâce, l'autorité nous oblige à ne pas nous révolter ouvertement contre elle. « Elle nous empêche d'être aussi impudents dans nos vices que des chiens, elle nous tient en bride et elle a ses lois pour cela... Et ces lois doivent être exclusivement celles que Dieu a données... »[3].

Et cela élève vraiment la « conscience de l'ordre séculier ». Il n'a plus son origine, comme l'enseignait le moyen âge, dans la nature humaine. Le fondement d'un Etat digne de ce nom est et ne peut être que l'Evangile. Oh! sans doute il ne s'agit pas de l'Evangile spirituel qui ne règne que sur les consciences et ignore la contrainte. « Un homme peut être extérieurement pieux et juste et demeurer intérieurement impie et condamné par Dieu »[4]. Il n'en reste pas moins que la justice humaine extérieure et légale découle de l'Evangile dont elle est la forme. Et l'Etat a pour but de maintenir la

[1] ZWINGLE, *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 523.

[2] *Ibid.*, eod. loc.

[3] *Ibid.*, eod. loc.

[4] KREUTZER, *op. cit.*, p. 7: « Quum ergo perpetuo fuerint qui sub nomine pietatis hoc auderent quod impii... », et p. 22.

pureté de cette forme[1]. Il s'ensuit que non seulement l'autorité est un office recommandé aux chrétiens, mais que seul un chrétien est capable de faire un bon magistrat, « *adserere audemus neminem magistratum recte gerere ne posse quidem nisi christianus sit* »[2].

*
* *

Calvin va rejoindre les conclusions de ses prédécesseurs par une voie un peu nouvelle. Nous retrouvons ici la diversité des points de vue qui dominent la politique de chacun des réformateurs. Luther, qui pour définir l'Etat a toujours l'Eglise devant les yeux, n'exalte tant la « conscience de l'ordre séculier », que pour mieux contredire l'ascétisme catholique et le mépris du monde incarné par le monachisme. Zwingle prête moins d'attention à ce point de vue négatif. D'emblée il trouve dans sa foi laïque la conscience du « service éminent » que l'Etat rend à Dieu. Calvin enfin est amené à préciser et accentuer la même doctrine par réaction contre les « fantaisies » anabaptistes.

Ceux-ci, exagérant l'opposition luthérienne entre la cité du Christ et le royaume du monde, et protestant contre les Eglises-d'Etat zwingliennes, où toute la vie religieuse était abandonnée entre les mains de l'Etat, avaient prêché le mépris des dominations charnelles. Ils avaient recommandé aux « frères » de se réfugier dans le Christ, sans se soucier d'un ordre qui n'était pas fait pour eux: « Nous devons nous séparer des méchants, disait Michael Sattler, nous devons nous séparer des mauvais que le diable a plantés dans le monde. Nous ne devons rien avoir de commun avec eux, si nous ne voulons pas être écrasés sous la masse de leurs crimes ». « Le monde dont nous devons nous séparer, c'est

[1] KREUTZER, *op. cit.*, p. 21: « Zwingli macht das Evangelium selbst zur Staatsgrundlage ».

[2] Id., *op. cit.*, p. 27.

tout ce qui n'est pas uni à Dieu, tout ce qui est extérieur à la confrérie anabaptiste ». Nous devons le fuir comme le crime. « *A fortiori* devons-nous laisser loin de nous les armes de la puissanec séculière qui sans aucun doute sont diaboliques »[1].

Calvin, en se convertissant, trouvait cette doctrine en pleine expansion. Et c'est contre elle qu'il allait diriger les armes que Luther avait forgées contre le « monachisme ». Il comprenait plus vivement encore la nécessité de fixer la « conscience de l'ordre séculier », puisqu'au sein même du protestantisme, des doctrines étaient nées, qui dépassaient tout ce que la Réforme avait cru voir dans le papisme. L'Etat était à peine libéré de l'Eglise, qu'il le fallait défendre contre les « phrenesies » des « libertins »[2].

Trois erreurs, aux yeux de Calvin, résument leur pensée. Toutes trois aussi déplorables. Ils ordonnent d'abord à l'homme de se séparer « de toute pollution du monde » et considèrent comme mauvaise « la subjection au glaive public » : « L'intention de ces poures phantastiques, dit Calvin, est de condamner toutes munitions, forteresses, port d'armes et toutes choses semblables qui se font pour la défense du pays et empescher les sujets d'obéir à leurs princes ou supérieurs »[3]. Par une seconde erreur non moins pernicieuse,

[1] SATTLER, *Brüderlicher Vereinigung etlicher Kinder Gottes sieben Artikel betreffend item ein Sendbrief Michael Sattlers,* 1527. Publié par O. CLÉMEN, *Flugschriften,* Bd II, 3 Hft, p. 277-338.

[2] Calvin a toujours confondu les anabaptistes d'Allemagne, de Suisse ou de Hollande avec les « libertins ». « Les libertins, dit Kampschulte, ont pour les pays de langue française une influence semblable à celle des anabaptistes dans les pays de langue allemande. Les uns et les autres ont leurs chefs dans les Pays-Bas, où les deux langues se mélangent. Ce qui les distingue, c'est que les libertins donnent à leurs idées une forme plus philosophique, et qu'ils ont plus d'influence sur les classes cultivées. Ils poussent aussi plus loin les conséquences morales dangereuses de leurs doctrines ». KAMPSCHULTE, *Johannes Calvin,* t. I, p. 14.

[3] CALVIN, *Briefve instruction pour armer tous les fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes,* Genève, 1545, p. 54.

ils interdisent au chrétien de se mêler du gouvernement civil. Le glaive, disent-ils, est une ordonnance de Dieu, mais « hors la perfection chrétienne ». Les princes et les seigneurs du monde sont ordonnés « seulement pour punir les mauvais et les mettre à mort ». Calvin ne peut s'empêcher de reconnaître que ces principes sont conformes à ceux de la Réforme, mais il proteste lorsque les anabaptistes « disent que quiconque est assis en chaire de justice ne mérite d'estre réputé chrétien, pour ce que l'office du glaive n'a point lieu en la chrétienté ». Calvin de répartir: « Ces pauvres phrenétiques glosent qu'il est bien vray qu'ils soyent ordonnez de Dieu mais qu'il n'est pas licite à un fidèle de s'en mesler »[1]. « O les bons expositeurs ». Troisième erreur: « Les chrétiens ne doivent s'entremettre des querelles civiles. Il leur est interdit d'user de la souveraineté car le gouvernement des magistrats « est selon la chair et les chrétiens ne peuvent connaître que le gouvernement de l'esprit »[2].

En regard, Calvin oppose les principes de la doctrine réformée. Il proclame d'abord la dignité et la majesté de l'Etat: « Ceux qui blasment cette sacrée vocation comme chose du tout contraire à la Religion et piété chrétienne: que font-ils autre chose que brocarder Dieu mesme sur lequel chéent tous les reproches qu'on faict à son ministère ». Il ne faut pas seulement considérer l'autorité comme un mal nécessaire. « Il n'advient point par la perversité des hommes que les rois et autres supérieurs tiennent leur puissance sur la terre, mais cela vient de la Providence et saincte ordonnance de Dieu auquel il plait de conduire de ceste sorte le gouvernement des hommes »[3].

[1] Id., *ibid.*, p. 58-64.
[2] Id., *ibid.*, p. 70.
[3] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, Chap. XVI, Ed. Lefranc, p. 754 et s. Il ne faut pas « que nous réputions la police pour une chose pollüe et n'appartenant en rien aux Chrestiens. Il est bien vray qu'aucuns phantastiques ont aujourd'hui ceste manière de parler. C'est à scavoir que puisque nous sommes mortz par Christ aux elements de ce monde et translatez en Royaume de Dieu entre

Il insiste ensuite sur le caractère divin du « service » que doit rendre l'autorité, en « réformant les mœurs extérieures », et en maintenant intact l'honneur dû à la loi de Dieu[1].

Car l'office des magistrats s'étend à « toutes les deux tables de la loy ». L'Ecriture l'enseigne et tous les « écrivains profanes en témoignent ». « *Ceste charge leur est spécialement commise de Dieu...* » Dieu n'a pas « ordonné des supérieurs en son nom pour décider les différens et procès terriens en mettant en oubli le principal assavoir qu'il soit deuement servy selon la reigle de sa loy... »[2].

La puissance chrétienne devient ainsi le bras du gouvernement divin, et sa principale fonction doit s'exercer dans l'ordre moral et religieux: « La police n'appartient pas seulement à ce que les hommes mangent, boivent et soient substantez en leur vie (combien qu'elle comprenne toutes ces choses quand elle fait qu'ils puissent vivre ensemble), toutefois elle n'appartient point à ce seulement, mais à ce qu'ydolatrie, blasphèmes contre le nom de Dieu et contre sa vérité, et autres scandales de la religion ne soient publiquement mis en avant et semez entre le peuple, à ce que la tranquillité publique ne soit troublée, que à chascun soit gardé ce qui est sien, que les hommes comumniquent ensemble sans

les célestes: que c'est un chose trop vile pour nous et indigne de nostre excellence de nous occuper de ces sollicitudes immundes et prophanes concernantes les négoces de ce monde dont les Chrétiens doibvent estre du tout esloignez et estrangez... Pour le présent nous voulons seulement donner à entendre que de la vouloir rejetter (l'autorité), c'est une barbarie inhumaine puisque la nécessité n'en est moindre entre les hommes que du pain, de l'eaüe, du soleil et de l'air: *et la dignité est encores beaucoup plus grande.* Car elle n'appartient pas seulement à ce que les hommes mengent, boivent et soient substantez en leur vie... mais à ce qu'ydolatrie, blasphème contre le nom de Dieu et contre sa vérité et autres scandales de la religion ne soient publiquement mis en avant ».

[1] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, IV, c. XX[1]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1125.

[2] Id., *ibid.*, IV, c. XX[9], p. 1135.

fraude et nuysance. en somme qu'il apparoisse forme publique de Religion entre les chrétiens et que l'humanité consiste entre les humains »[1].

L'Etat est l'exécuteur des hautes œuvres de Dieu. Les princes « sont les vicaires et officiers » du Seigneur, ils « dominent par sa grâce », et leur principal soin doit être de « s'employer à maintenir son honneur »[2]. L'Etat a vraiment pris conscience de sa valeur spirituelle.

*
* *

Tel est le premier aspect caractéristique de la pensée réformée sur l'Etat.

Mesurons-en la valeur et la portée.

Sur la valeur de l'accusation portée par la Réforme contre le moyen âge, il est prudent de ne pas insister. La critique du monachisme est déjà philosophiquement faible. Elle repose, comme l'a surabondamment montré Denifle, sur une méconnaissance complète de l'ascétisme catholique[3]. Mais l'erreur historique, que commettent les réformateurs, en comprenant toute la philosophie politique du moyen âge sous le signe du monachisme, est plus grave encore. Sa légèreté lui a valu de durer. Le monde des idées connaît ainsi des êtres « qui vieillissent dans une longue enfance ». Ils sont assurés de parvenir à un âge avancé. Aux yeux du monde protestant[4], le phénomène essentiel de l'évolution politique moderne s'est produit, lorsque, sur les ruines du monachisme, l'Etat a commencé à prendre conscience de lui-même. Le

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, Chap. XVI, Ed. Lefranc, p. 754 et s.

[2] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, IV, c. XX[9]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1135.

[3] Denifle, *Luther et le Luthéranisme*, t. I, p. 235 et s.

[4] Voir à ce sujet Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, p. 91 et Bradenburg, *Luthers Anschauung von Staate und der Gesellschaft* (Schriften der Verein für Reformationsgeschichte, Halle, 1901).

bref exposé que nous avons donné plus haut de la philosophie politique du moyen âge montre assez, quelle erreur on commet, en y dénonçant un mépris inconsidéré pour l'Etat, et une méconnaissance de l'esprit dont la vie publique est animée. Il est au contraire peu de doctrinaires, qui se soient plus attachés que les penseurs du moyen âge, à étudier sous les manifestations formelles de la vie sociale l'âme vivante des sociétés temporelles. Les conquêtes prétendues de la Réforme sont donc illusoires.

Mais la portée de ses erreurs n'en est pas diminuée pour autant. En prétendant rendre à l'Etat la conscience que son rôle dépassait de beaucoup les réalités de la vie naturelle, (qualifiée de païenne), on désaxait son action. Au lieu de définir l'Etat dans les cadres de l'ordre naturel, on le voulait élever à une vie supérieure, qui le fit participer à toutes les grandeurs de la vie métaphysique et morale.

De ce fait, toute la perspective politique était faussée.

L'Etat perdait sa mesure la plus ferme. Son objet était déformé. Son rôle était méconnu. Tantôt on l'estimait trop haut. Tantôt on le méprisait injustement.

Poser en principe, comme Luther et Zwingle, que le pur chrétien n'a pas besoin d'autorité, c'est méconnaître en effet les fonctions spécifiques de l'Etat: la direction, l'unification et l'organisation de la vie publique dont les hommes sentent la nécessité quelle que soit leur perfection morale. Dire que les chrétiens n'ont pas besoin de loi, c'est faire de la loi une contrainte purement mécanique, et négliger l'essentiel de son rôle, modérateur et régulateur des énergies sociales. Sa nécessité apparaît au contraire d'autant plus impérieuse, que les énergies sont plus puissantes, que la matière sociale est plus riche, et de plus de qualité. L'idée simpliste d'un Etat-gendarme, dont toute l'activité est située entre le prétoire et la potence, domine toute la philosophie de la Réforme.

Cette idée devient dangereuse, lorsqu'elle conduit à donner à l'Etat pour principale fonction la « réforme des mœurs extérieures » et l'exécution des châtiments divins. Au lieu

d'être le produit de l'intelligence humaine qui cherche à ordonner la vie publique vers son bien naturel, l'Etat devient un magister au service de la loi religieuse. L'Etat oublie ses attributions modestes mais essentielles pour servir un « idéal métaphysique ».

La Réforme croit avoir affermi l'Evangile, en exaltant ainsi la raison d'être religieuse de l'Etat. Dangereuse naïveté. L'Etat oubliera l'Evangile, mais gardera la conscience de l'idéal supérieur qui lui est confié. L'Etat de « culture » est né. Il répond trop à l'insuffisance orgueilleuse des législateurs laïcs pour qu'ils soient disposés à abandonner ce trésor qu'ils doivent à la Réforme.

III

Après avoir tenté de définir sur des bases nouvelles l'objet et le rôle de l'Etat, la Réforme se préoccupe de lui donner ses titres d'origine. Pourquoi la domination des princes s'impose-t-elle à l'obéissance des sujets? Quel est le fondement de l'autorité? Après avoir élevé la « conscience » de l'ordre séculier, la Réforme va exalter le « droit divin » de l'Etat.

L'originalité de cette doctrine apparaîtra clairement, si l'on prend soin d'éviter une double confusion.

Hâtons-nous de dire qu'il ne s'agit nullement de ce droit divin, invoqué ici ou là pour fonder les droits exclusifs d'une famille royale. Telle cette « religion de Reims », selon le mot heureux de Renan, qui a soutenu la monarchie française pendant les dix siècles de sa carrière[1]. La Sainte-

[1] Cf. Paul Fournier, *La Monarchie de Dante et l'Opinion française* (Bulletin du Jubilé 1921 du Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de Dante Alighieri, n° 3, p. 161). Au moment où naissait la Réforme, Grassaille en France rappelait les principaux arguments invoqués en faveur du droit divin des rois de France. L'intérêt du *Regalium Franciæ* est dans une étude toute objective des droits de la couronne de France, que ne complique aucune dissertation abstraite sur le principe de l'autorité de l'Etat. On invoque seulement les marques toutes spéciales de la faveur témoignée par Dieu à la monarchie française: « Nullus rex unguitur oleo cœlitus missó nisi Rex francorum... », p. 9. « Reges francorum miracula in vita faciunt et scrophularum morbum, gallico sermone vocatum *les écrouelles* curant », p. 45. « Francorum regibus a Deo per angelum divinum munus scilicet vexillum militare fuit transmissum », p. 28. Voir également l'éloge des armes du roi de France, p. 2.

Ampoule, le miracle des écrouelles, la cérémonie du sacre, dans tout ce « merveilleux » dont s'auréolait la royauté, on ne voit rien qui annonce les idées défendues par la Réforme[1]. (Si ce n'est peut-être le désir d'étayer la défense de l'Etat contre l'extérieur. Car c'est surtout contre l'Empire et contre la Papauté qu'était invoqué le droit divin des rois de France)[2].

D'un autre côté, il faut distinguer nettement le « droit divin » enseigné par la Réforme, des doctrines admises par tout le moyen âge sur l'origine divine du pouvoir. Depuis les enseignements du Christ sur la part de César, et les paroles formelles de Saint Paul (*omnis potestas a Deo*), personne n'avait mis en doute cette origine. Le pouvoir était divin en soi, la domination d'un homme sur ses frères et sur ses égaux ne pouvait avoir qu'une source divine. Encore fallait-il distinguer un acte d'autorité d'un acte de violence. Le but des théoriciens du moyen âge avait été de chercher le signe, qui permettait de reconnaître les détenteurs légitimes de cette puissance, dont la source était divine. Nous avons donné plus

[1] Calvin voit dans le Sacre une superstition ridicule, Dans ses homélies sur Samuel, après avoir expliqué le sens du sacre de Saül, il ajoute: « ac proinde nugas meras et ridiculam imitationem fuisse, cum reges quidam hoc exemplum imitari voluerunt. Nam videntur illi velle præteritas umbras revocare quasi non hodie lex evangelii passim toto orbe splenderet, quæ istis umbris et figuris locum non amplius esse fidem facit ». *Homiliæ in primum librum Samuelis. Corp. ref.*, t. LVII, p. 591.

[2] Cf. Paul Fournier, *op. cit.*, et de Grassaille, *Regalium Franciæ*, p. 111 et s. Seul le roi de France a le droit de s'intituler « roi de France ou des français « *gratia Dei* », les autres devraient ajouter « *gratia papæ aut imperatoris* », et p. 32: Le roi de France est le seul monarque que le pape n'ait pas le droit de déposer. Pasquier, dans ses *Recherches de la France*, t. III, ch. XXVIII, note que lorsqu'en 1549, Charles de Lorraine obtint de Paul III des bulles absolvant le Roy de France de toutes les excommunications qu'il avait pu encourir, le parlement de Paris protesta « que, nonobstant cette prétendue absolution, on ne pouvait inférer que le Roy eut esté ou peust être à l'advenir aucunement ni pour quelque cause que ce fust sujet aux excommunications et censures apostoliques... ».

haut un aperçu de leurs doctrines:[1] les unes donnant à l'Etat la base objective du droit, expression de la raison immuable du Créateur; les autres enseignant que Dieu avait délégué la communauté, à l'effet d'exercer ou de contrôler le pouvoir (*mediate a Deo*); d'autres encore voyant dans le consentement des sujets au joug qui leur était imposé le signe même de la sanction divine. Malgré la diversité de ces idées, on pouvait les réduire à deux principes essentiels: la cause première du pouvoir était en Dieu, mais d'innombrables causes secondes concouraient à sa formation. Entre le principe divin et le fait humain il y avait place pour des séries de principes et d'effets. C'était à les observer que s'était consacré le moyen âge.

C'est à les supprimer que s'emploie la Réforme: « Dieu prise si haut le glaive séculier, qu'il s'en réserve toute la gloire. Il ne veut pas qu'il puisse être dit que ce sont les hommes qui l'ont institué ou fondé »[2].

Mensonge donc de chercher un critérium qui permette de désigner les autorités légitimes. Légitimes? Qu'est-ce à dire? La loi et la justice, nous le savons c'est tout ce que Dieu veut. Le prince dont vous examinez les droits, existerait-il si Dieu ne le voulait pas? Pourquoi donc discuter ses titres? Le fait qu'il existe, le fait qu'il règne n'est-il donc pas suffisant? « Toute puissance qui est établie et dont les ordres ont force de loi, est établie par l'ordonnance divine, et c'est elle qui donne force de loi à ses commandements »[3]. « Nostre Seigneur a voulu que le tirand pervers et cruel feust honoré non pour autre raison sinon pourtant qu'il possédait le royaume. Laquelle possesion seule monstrait qu'il estoit colloqué sur le throsne par l'ordonnance de Dieu... »[4].

[1] Ci-dessus Introduction § 2.

[2] Luther, *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können* (*1526*), Ed. de Weimar, t. XIX, p. 626.

[3] Id., *Commentaire de l'Epître aux Romains*, Ed. Ficker, t. I, p. 116.

[4] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, ch. XVI (Ed. Lefranc, p. 778). La phrase se trouve déjà dans l'édition de 1536.

*
* *

Ces premières définitions permettent de fixer d'un mot, au regard du moyen âge, les nouvelles positions de la Réforme. Le droit divin qu'elle entreprend de défendre est le *droit divin de l'ordre établi.* Discuter la légitimité d'un prince, c'est imaginer qu'un établissement voulu par Dieu, peut être jugé à la mesure d'une règle extérieure à Dieu. Au lieu de respecter dans le prince, bon ou mauvais, l'instrument de la volonté divine, nous lui demandons d'être l'interprète des conceptions falotes de notre cœur et de notre raison. On ne peut ainsi faire une part à Dieu. Pour que sa souveraineté demeure entière, il faut élever son œuvre, l'autorité, au-dessus de toutes les causes secondes que nous lui forgeons.

Et d'abord, le fondement de l'autorité doit être cherché au-dessus du droit. Tous les efforts du moyen âge pour trouver le point de contact entre l'ordre juridique et l'ordre des faits politiques sont vains. Le droit peut-il exister en dehors de l'Etat? La valeur des lois ne dépend-elle pas uniquement de leur promulgation par l'autorité établie? Calvin, nous l'avons vu, l'avait dit en termes fort nets: « Combien que chacune loi en particulier n'oblige point les consciences, toutesfois nous sommes tenus de les garder en général par le commandement de Dieu qui a approuvé et establi l'authorité des magistrats... »[1]. Et Mélanchton n'avait pas été moins catégorique: « Nous devons être persuadés que toute loi et ordonnance, émanant du pouvoir temporel, est l'expression de la volonté et de la loi de Dieu, car Salomon dit: « La prophétie est sur les lèvres du roi », c'est-à-dire, ce que le pouvoir ordonne doit être observé comme étant l'ordre

ch. VI: « non alia ratione nisi quia regnum obtinebat ». *Corp. réf.*, t. XXIX, p. 245. Voir de même t. XXX, p. 1114 et t. XXXII, p. 1156 pour les éditions postérieures.

[1] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, IV, c. X[s]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 763. Ci-dessus Chap. II, p. 183.

même de Dieu »[1]. C'est donc le droit qu'il faut rapporter à l'Etat, et non l'Etat au droit. L'obéissance due aux ordres du prince doit être indépendante de toute considération juridique. « Tout le monde, dit Luther, peut jouir du droit ou souffrir de l'injustice. Mais de donner, de dispenser le droit et l'injustice, cela n'appartient qu'à celui qui est maître du droit et de l'injustice, c'est-à-dire à Dieu seul, qui a substitué à cet égard l'autorité. Que personne donc n'agisse, s'il n'en a reçu l'ordre de Dieu, ou de sa servante l'autorité »[2]. Mesurer l'autorité à la règle de droit c'est étreindre le néant.

De chercher à la souveraineté un sujet juridiquement nécessaire il ne peut être question.

Le peuple? Nous savons ce que Luther en pense.

Socialement il doit rester à sa place: « Il faut que l'ordre et l'inégalité subsiste dans le monde, pour que la puissance séculière soit tenue plus haut que ses sujets... »[3]. Il faut qu'il y ait dans le monde des inégalités entre les personnes, sans quoi les classes inférieures s'élèveraient contre les classes dirigeantes. Il ne faut pas que les bancs montent sur les tables, ni que les enfants mangent sur la tête de leurs parents »[4].

Politiquement on ne doit lui laisser jouer aucun rôle: « Il est trop mauvais. Veut-on lui accorder trop de liberté, personne ne peut plus en venir à bout »[5]. « Quelle illusion

[1] MELANCHTON, *Instruction aux visiteurs* (*1527*). *Corp. ref.*, t. XXVI, p. 29.

[2] LUTHER, *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können* (*1526*), Ed. de Weimar, t. XIX, p. 641.

[3] Id., *Sermon du 12 Juillet 1529*: « Wenn diese Unterschiede und Ordnungen im weltlichen Regimente nicht wären, so würden die stärkeren die schwächeren unter die Füsse treten und endlich ein wüstes Wesen in der Welt werden ». Ed. de Weimar, t. XXVIII, p. 445. JORDAN, *op. cit.*, p. 135.

[4] Id., *Auslegung von Johann*, I (*1537-1538*), Ed. de Weimar, t. XLVI, p. 617. JORDAN, *op. cit.*, p. 134.

[5] Id., *Sermon* (*1527*): « Der Pöbel ist zu böse; sobald man ihm zuviel gewähren lässt, so kann niemand mit ihm umgehen. Darum ist

lorsque l'on dit: on nous violente, on est injuste, on ne gouverne pas bien. Nous devons y porter remède. Que le peuple entende celà, il conclut sur l'heure: « Fort bien, nous allons le faire ». Le vieil Adam est si fou, qu'il abandonne et méprise ce qui lui est ordonné, et entreprend d'emblée ce qu'on lui défend »[1]. « Le peuple? c'est Satan. C'est lui que Dieu charge des œuvres de Satan, pour la punition des méchants... »[2].

Ce n'est donc pas dans les œuvres de Luther qu'il faut espérer trouver la moindre allusion au principe de la souveraineté populaire.

Zwingle lui-même, dont nous connaissons l'esprit républicain, n'a jamais pensé à soutenir que le peuple eût un droit absolu à l'exercice ou au contrôle du pouvoir. Il a seulement rappelé incidemment que l'institution d'une monarchie héréditaire ne dispensait pas le peuple de veiller au maintien des lois divines. Il a même montré que son devoir était de déposer le tyran s'il ne voulait être puni pour ses crimes[3]. Nous reviendrons bientôt sur ce point. Mais quelle que soit son antipathie pour la monarchie, il n'hésite pas à ordonner l'obéissance à ceux qui sont soumis à un semblable régime: « Pierre dit: « Soyez obéissants à toute créature humaine pour vous plier à la volonté de Dieu ». Si votre souverain est un roi, soyez-lui obéissant, comme à celui qui est le premier, comme au magistrat supérieur, obéissez aussi à ses ducs et aux baillis qui sont envoyés par les rois pour venger les crimes, récompenser et louer les actes vertueux... Tous les hommes

es nicht möglich, den gemeinen Mann ohne Zwang und Verordnungen gehen zu lassen, es muss in ein Regiment und Ordnung gefasst sein... man sieht wohl wie es um den Haufen sieht; wenn man ihm eine Handbreit erlaubt, so nimmt er 24 Ellen ». Ed. de Weimar, t. XXIV, p. 676. JORDAN, *op. cit.*, p. 139.

[1] LUTHER, *Sermon du 5 Décembre 1523*, Ed. de Weimar, t. XXVIII, p. 250.

[2] Id., *Tischgespräsch (1531)*, Ed. de Weimar, t. II, p. 314.

[3] ZWINGLE, *Auslegung des 42 Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 345-346.

doivent être soumis à leurs rois ou à leurs supérieurs »[1].

Calvin proclame de même que tous les régimes ont la même légitimité: « Dieu donne les rois aux royaumes, et aux cités libres les sénats et les magistrats »[2]. Aussi, « combien qu'il y ayt diverses formes et espèces de supérieurs, toutefoys ils ne diffèrent rien en ce point que nous les debvons recevoir tous pour ministres ordonnez de Dieu »[3]. Après s'être laissé aller à un éloge des institutions libres, il se hâte de dire qu'elles ne sont pas de nécessité: « Ie confesse que ceux qui peuvent estre en telle condition sont bienheureux, et dy qu'ils ne font que leur devoir s'ils s'emploient constamment à s'y maintenir. Mesmes, les gouverneurs d'un peuple libre doyvent appliquer toute leur estude à cela, que la franchise du peuple, de laquelle ils sont protecteurs, ne s'amoindrisse aucunement entre leurs mains... Mais, si ceux qui par la volonté de Dieu vivent sous des princes et sont leurs sujets naturels, transfèrent cela à eux pour estre tentez de faire quelque révolte ou changement, ce sera non seulement une folle spéculation et inutile, mais aussi meschante et pernicieuse... »[4].

La forme des gouvernements libres ne doit d'ailleurs pas induire en erreur. Le principe électif ne signifie pas que le peuple soit détenteur du pouvoir. Les passages les plus caractéristiques de la Bible comme l'élection de David ne doivent pas tromper: « Si le peuple oinct David ce n'est pas pour arguer que ce que Samuel a faict soit débile... et ne lui servist à rien. Mais c'est autant comme s'il répondoit amen, et rattifiast ce qui a été fait. Notons bien donc que David n'est point icy esleu à l'appétit des hommes, mais qu'il a approbation pour ce que Dieu l'a authorisé, que les

[1] Cf. Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, p. 48.

[2] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1536, ch. VI. *Corp. ref.*, t. XXIX, p. 232 et 233.

[3] Id., *ibid.*, eod. loc.

[4] Id., *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[8]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1134.

hommes aussi s'y accordent... Mais ce n'a pas esté pour dire : Le prophète n'a fait qu'à demi, il faut que nous parachevions. et que la perfection vienne de nous »[1]. La souveraineté populaire est un mythe. « Il n'est pas dans le pouvoir du peuple de constituer les princes »[2].

Que ceux-ci n'en tirent pas orgueil ! Leurs droits n'en sont pas augmentés pour autant. Si le pouvoir n'est pas la chose du peuple, il n'est pas non plus un droit personnel du prince. Ce n'est pas lui qui règne, Dieu dirige son bras. « La main qui dirige et conduit le glaive séculier n'est pas une main humaine, c'est la main de Dieu. Ce n'est pas l'homme, c'est Dieu qui fait pendre, rouer, décapiter, fouetter, c'est Dieu qui mène la guerre. En toutes ces choses, reconnaissons ses œuvres et ses verdicts »[3]. « Belle affaire que se proclamer prince « par la grâce de Dieu » ! Comme s'il pouvait en être autrement ! Voilà un beau titre de gloire ! Les parents aussi peuvent se dire pères de leurs enfants par la grâce de Dieu, et un enfant peut dire aussi : père, par la grâce de Dieu, je suis votre fils »[4]. Raillerie qui est bien dans la manière de Luther, pour montrer que tout le droit de l'autorité consiste dans le fait de son établissement. « Les princes sont des rois de cartes pour Dieu. Un mauvais prince en chasse un autre »[5]. « Dieu, dit de son côté Calvin, en constituant les magistrats en tel degré d'honneur, n'a point résigné sa majesté pour dire : les créatures domineront en toute puissance et je ne seray plus rien. Dieu donc, quant il establit ainsi des gens en office, n'amoindrit point sa condition pour cela : car il a

[1] Calvin, *Commentaire sur Samuel. Corp. ref.*, t. LXVI, p. 633 et s.

[2] Id., *Prælectiones ad Jeremiam. Corp. ref.*, t. XXXIX, p. 198.

[3] Luther, *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können (1526)*, Ed. de Weimar, t. XIX, p. 626.

[4] Id., *Sermon (1531)*, Ed. de Weimar, t. XXXIII, p. 515. Jordan, *op. cit.*, p. 136.

[5] Id., *Sermon (1527)* : « Schlechte Fürsten gehen durch schlechte Fürsten zugrunde ». Ed. de Weimar, t. XXIV, p. 593. Jordan, *op. cit.*, p. 137.

tousjours l'empire souverain par dessus tous hommes lesquels ne doyvent estre sinon instruments de sa vertu... Moyse parle ici du lieu que tiennent les juges et magistrats, comme s'il disoit qu'ils n'ont point cela en propriété, que ce n'est pas une seigneurie qu'ils ayent d'héritage, mais que c'est un office simple »[1]. La souveraineté n'appartient qu'à Dieu.

Et c'est parce qu'elle n'a d'autre sujet que Dieu même, qu'il est absurde de lui chercher une légitimité d'objet: « Il faut nous enlever ces folles et séditieuses cogitations... qu'un Roy doibt estre traité selon qu'il mérite, et qu'il n'est pas raisonnable que nous nous tenions pour subjects de celuy, qui ne se maintient point de sa part envers nous comme un roy »[2]. Peut-on mesurer les œuvres de Dieu? On invoque le Bien. Mais c'est la volonté divine qui fait les rois bons et mauvais. Veut-on la mettre en contradiction avec ses actes? Il faut donc rejeter toutes les conclusions du moyen âge sur le fondement objectif de la souveraineté. Ce n'est pas le bien qu'elle fait qui rend l'autorité légitime, elle s'impose du fait seul qu'elle existe. L'évangile doit nous « rendre obéissants non seulement à la domination des princes qui justement font leur office, et s'acquittent loyalement de leurs devoirs, mais à tous ceux qui sont aucunement en prééminence, combien qu'ils ne fassent rien moins que ce qui appartient à leur état... »[3]. « En homme pervers et indigne de tout honneur, lequel obtient la supériorité publique, réside néantmoins la mesme dignité et puissance, laquelle nostre Seigneur par sa parolle a donnée aux ministres de sa justice »[4]. « Laissez,

[1] Calvin, *Sermon sur le Deutéronome*. *Corp. ref.*, t. LIII, p. 644.

[2] Id., *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[27]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1156.

[3] Id., *ibid.*, IV, c. XX[28]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1154.

[4] Id., *ibid.*, eod. loc. « Ceux qui n'ont esgard en leur domination, que au bien publique, sont vrais mirouërs et comme exemplaires de sa largesse et bonté. D'autre part, ceux qui s'y portent injustement et violentement, sont élevez de luy pour punir l'iniquité du peuple. Mais les uns et les autres semblablement tiennent la dignité et majesté laquelle il a donné aux supérieurs légitimes ».

disait Luther, laissez les juristes disputer du juste et de l'injuste, regardez seulement si celui qui tient le glaive pour la défense de tous a ordonné oui ou non d'agir »[1]. « Dieu préfère souffrir l'autorité injuste, que le peuple soulevé pour une juste cause. Car lorsque le seigneur « *Omnes* » prend le glaive et mène la guerre sous les auspices et les apparences de la justice, tout va vers sa fin »[2]. « Bonne ou mauvaise, l'autorité a droit à notre respect, à notre fidélité, à notre obéissance »[3]. « Un chrétien doit supporter la violence et l'injustice, surtout de la part de son souverain. Si sa Majesté impériale est injuste et ne remplit ni son devoir ni ses serments, sa souveraineté d'empereur n'en est pas atteinte. Elle s'impose à l'obéissance des sujets tant que l'empire et les princes électeurs ne l'ont pas déposée. Un empereur ou un prince peut renier tous les commandements divins, il n'en reste pas moins empereur et prince... »[4]. « Certes, me direz-vous, mais que faire si un roi ou un seigneur s'est engagé par serment envers ses sujets à gouverner selon une constitution, et qu'il ne tient pas ses engagements, ...et l'on cite par exemple le roi de France qui doit gouverner avec les parlements de son pays, et le roi de Danemark qui doit aussi jurer certains articles. Et je réponds : il est juste et équitable que l'autorité gouverne selon les lois, et qu'elle les maintienne, et qu'elle ne soit pas arbitraire. Mais si un roi de ce genre n'observe aucune loi, ni le droit divin, ni le droit positif, devez-vous pour autant le déposer, le juger et vous venger ? Qui donc vous l'a commandé ? »[5]. Et Luther de continuer :

[1] LUTHER, *Sermon du 5 Décembre 1528*, Ed. de Weimar, t. XXVIII, p. 249. JORDAN, *op. cit.*, p. 132.

[2] Id., *Kurze Form* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VII, p. 209. JORDAN, *op. cit.*, p. 21.

[3] Id., *Von den guten Werken* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 259.

[4] Id., *An Kurfürst Johann* (*6 Mars 1530*), Ed. d'Erlangen, t. LIV, p. 139.

[5] Id., *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können*, Ed. de Weimar, t. XIX, p. 634.

« Il vaut mieux que les tyrans commettent cent injustices contre le peuple, plutôt que de voir le peuple commettre une seule injustice contre les tyrans... »[1].

Mélanchton dira de même: « Les sujets doivent être avertis qu'ils sont rigoureusement obligés de se soumettre aux pouvoirs établis, même à ceux qui se montreraient durs et exigeants envers eux... Tout homme qui se fait gloire du nom de chrétien doit supporter volontiers toutes les charges, donner même s'il ne doit pas et payer même s'il est injustement accablé d'impôts »[2].

Zwingle enseigne également que l'on doit supporter la puissance injuste comme une punition spéciale de Dieu: « *propter peccata enim nostra imponit Deus pueros et effeminatos cervicibus nostris* »[3].

Calvin confirme: « Nous devons tant estimer l'ordre institué de Dieu, qu'il nous convient même d'honorer les tyrans, qui ont la domination; et il n'y eut jamais, et on ne pourrait songer une tyrannie si cruelle et débordée, en laquelle il n'apparaisse quelque espèce d'équité »[4]. « Encores que les princes et les gouverneurs ne soyent pas tels qu'ils devroyent, Dieu veut néantmoins qu'ils soyent honorez, et s'ils en sont indignes en leurs personnes, si est-ce que Dieu y a imprimé sa marque, et veut qu'on luy face cest honneur là pour dire: Et bien Seigneur ceux-ci dominent en ton nom, il faut donc que nous leur soyons sujets... »[5]. Il faut obéir au prince même s'il ne vaut rien, s'il est avare « jusqu'à mettre en vente toutes loix, privilèges, droits et jugements »,

[1] LUTHER, *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können*, Ed. de Weimar, t. XIX, p. 635.

[2] MÉLANCHTON, *Instruction aux visiteurs* (*1527*). *Corp. ref.*, t. XXVI, p. 29.

[3] KREUTZER, *op. cit.*, p. 10.

[4] CALVIN, *Commentaire sur le 1er Epître de Saint Pierre*, Chap. 2, verset 14 (*Doctrine de Me Jean Calvin sur l'obéissance et subjection deue aux rois*).

[5] Id., *Sermons sur le livre de Job*, ch. XXXIV, sermon 131. *Corp. ref.*, t. LXIII, p. 160-161.

pillard et brigand jusqu'à « saccager les maisons, violer les vierges et femmes mariées et meurtrir les innocents »[1]. Car tous ceux « qui ont le droit du glaive et le pouvoir publique sont esclaves de Dieu, même s'ils exercent la tyrannie et sont des brigands »[2].

Ainsi tombe la théorie que le moyen âge avait édifiée, pour nier les droits de l'autorité qui se déshonorait par ses exactions et l'injustice de ses commandements, (*tyrannus quoad exercitium*). La théorie parallèle du *tyrannus quoad titulum* ne pouvait non plus être maintenue. Elle permettait de refuser l'obéissance à l'autorité, qui, d'après la constitution du pays, n'avait aucun titre à l'exercer.

Luther l'avait d'abord dénoncée en s'élevant contre la croisade turque: « La puissance des turcs, criait-il aux allemands, dont vous ne voudriez faire qu'une bouchée, vous devez la supporter et l'honorer comme toute autre puissance injuste ». « Le turc ne sait pas d'où lui viennent ses victoires et son succès. Hasard, pense-t-il, mais c'est Dieu même qui l'a envoyé pour porter les verges et le fouet chez ceux de ses enfants qui ne veulent pas le reconnaître. Il sera pour eux l'aiguillon qui les réveillera »[3].

Calvin connaissait bien la distinction médiévale, et la définition du tyran sans titre. Il l'avait rappelée en marge du *De Clementia* de Sénèque[4]. Mais sa conversion emporta tous ses souvenirs[5]. « Si un *alienus hostis* conquiert et occupe tout

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[24]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1153.

[2] Id., *Prælectiones ad Jeremiam*, Chap. XXVIII, 6. *Corp. ref.*, t. LXVII, p. 544 et également *Sermon sur le livre de Job*, Chap. XXXIV, sermon 131. « Car si les hommes ne méritent pas qu'on les congnoisse pour supérieurs, Dieu ne veut-il pas qu'en son nom on reçoive ceux qui toutesfois ne valent rien... ». *Corp. ref.*, t. LXIII, p. 160.

[3] Luther, *Auslegung von Johann* (*1537-1538*), Ed. de Weimar, t. XLVI, p. 607. Jordan, *op. cit.*, p. 158.

[4] Cf. Beyerhaus, *op. cit.*, p. 8-10. « Jam vero usus obtinuit tyrannum dici qui contra suorum voluntatem dominatur aut intemperantem exercet potestatem ut sit nomen vitii ».

[5] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[10]: « Je

le pays, le sujet est délié de son serment (vis-à-vis du souverain légitime) parce qu'il n'est pas dans le pouvoir du peuple de constituer les princes. C'est à Dieu seul qu'il appartient de changer les dominations selon son bon plaisir. Et comme tout pouvoir réside en Dieu, là où règne un prince, le peuple ne doit pas persister avec obstination à ne pas se soumettre à lui comme à un prince légitime, puisqu'il est proposé divinement »[1].

*
* *

Ce qu'une pareille doctrine avait de nouveau au regard de la doctrine médiévale, apparaît assez clairement pour qu'il ne nous soit pas nécessaire d'insister longuement sur ce point. Bornons-nous à rappeler avec Gierke « que le moyen âge ignorait complètement la doctrine d'après laquelle les sujets auraient un devoir d'obéissance inconditionnelle. Il estimait au contraire que le devoir d'obéir dépendait de la légitimité de l'ordre donné... La doctrine médiévale commençait par enseigner que tout ordre donné par le souverain en excès de ses droits était nul et non avenu pour ses sujets et n'obligeait personne à l'obéissance. Puis elle proclamait le droit de résister, même par les armes, aux mesures injustes et tyranniques, et elle déclarait que, si ces mesures étaient imposées par voie de contrainte, il fallait y voir de simples actes de violence... Le devoir d'obéissance était conçu comme un devoir conditionnel, et le droit de résister par la force

voudroye que nous eussions tousjours ceste considération devant les yeux, qu'en cela il ne se fait rien par la témérité des hommes, mais de l'authorité de Dieu qui le commande ainsi faire, en la conduite de laquelle on ne décline jamais de la droicte voye. Car en considérant cela nous ne trouverons rien à reprendre en la vengeance publique, sinon que nous veuillons empescher la justice de Dieu de punir les maléfices. Or, s'il ne nous est licite de luy imposer loy, pourquoi calomnions-nous les ministres d'icelle ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1138.

[1] CALVIN, *Prælectiones ad Jeremiam. Corp. ref*, t. LXVII, p. 198.

aux mesures tyranniques était reconnu aux sujets... »[1].

La Réforme était bien éloignée de semblables idées. Elle pouvait se vanter à bon droit d'avoir affermi le pouvoir des princes. Et pourtant elle acceptait le principe, dont toute la doctrine médiévale avait été déduite. Tous les réformateurs admettaient que, si les princes ordonnaient quelque chose contre la loi de Dieu, « il valait mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Quel sens donnaient-ils donc à cette prescription de l'Ecriture? La réponse à cette question achèvera de fixer la doctrine politique des réformateurs.

A vrai dire, la pensée des réformateurs a varié un peu au gré des circonstances et des nécessités politiques. Les études de M. Kreutzer sur Zwingle, et de M. Müller sur Luther ont fixé les causes historiques de ces variations[2]. Elles permettent de grouper sous quelques titres essentiels les positions de la Réforme.

Une première distinction s'impose. Lorsque les réformateurs parlent du droit de résistance à l'autorité, ils le font en des termes tout différents selon qu'il s'agit de l'autorité spirituelle ou temporelle. Luther avait bien, dans les premières années, enseigné que le gouvernement du pape, pour tyrannique qu'il fût, était néanmoins d'ordonnance divine, comme toutes les principautés terriennes, et qu'il fallait se soumettre à ses ordres. Mais ce point de vue fut vite abandonné.

Zwingle l'avait fait avec une particulière désinvolture. « Mauvaise ou bonne, disait-il, la puissance vient de Dieu » et il entendait l'objection: « Dans ces conditions, pourquoi n'obéirait-on pas au pape? ». Et lui de répondre: « Oui certes, Dieu a élevé la puissance du pape pour nous punir, mais il vient de nous faire la grâce de nous en libérer »[3].

[1] Otto von Gierke, *Les Théories politiques du moyen âge* (Trad. Maitland-de Pange), p. 162 et p. 250.

[2] Kreutzer, *op. cit.* Müller, *Luthers Aüsserungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser*, Munich, 1915 (Sitz. der bay. Akad. der Wiss., 1915, 8 Abhandlung).

[3] Zwingle, *Auslegung des 37 Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 311-312.

Luther y avait mis plus de forme. Dans le *Sermon sur les bonnes œuvres,* il précisait définitivement son point de vue : « L'injustice est moins dangereuse si elle vient du pouvoir temporel que si elle vient du gouvernement spirituel. Car la puissance séculière ne peut nuire : elle n'a pas à s'occuper de la prédication et de la foi, ni des trois premiers commandements. Au contraire, pour nuire, la puissance spirituelle n'a pas besoin de commettre l'injustice, il suffit qu'elle néglige son office, pour s'occuper d'affaires qui ne la concernent pas, quand bien même elle accomplirait ainsi des œuvres meilleures que les meilleures du gouvernement temporel. Aussi faut-il se dresser vigoureusement contre la puissance spirituelle, si elle n'est pas d'une justice exacte, et il ne faut rien tenter contre le gouvernement temporel même s'il est injuste... La puissance séculière est une bien petite chose devant Dieu. Juste ou injuste, elle ne mérite pas que l'on se donne la peine de lui désobéir et de la contredire... »[1]. La soumission absolue que l'on doit au magistrat ne peut donc être invoquée dans l'ordre spirituel, où la révolte est ordonnée contre toutes les dominations injustes.

Zwingle a conseillé avec tant de vigueur la révolte contre les évèques papistes, que certains auteurs l'ont accusé de réveiller contre eux la doctrine du tyrannicide, mais les textes que l'on invoque semblent plutôt s'adresser à l'autorité séculière qu'au peuple lui-même[2].

Quoi qu'il en soit, les réformateurs pensent que leur révolte contre l'Eglise ne peut en aucun cas être étendue à l'Etat.

Que dire pourtant lorsque l'autorité séculière se fait

[1] Luther, *Von den guten Werken* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 259.

[2] Kreutzer, *op. cit.*, p. 87 : « Cum eadem charitas monet interficiendos esse (scilicet episcopos non cessaturos a suis artibus), propter salutem reliqui corporis, jam consultius est, oculum cœcum erui, quam totum corpus perire... ». Zwingle reconnaît d'ailleurs que c'est là un conseil cruel qui ne doit être suivi qu'à la dernière extrémité.

l'esclave de ce gouvernement spirituel que l'on vient de condamner? Les princes, avides de trouver une excuse aux projets qu'ils nourrissaient contre l'empereur, avaient soulevé l'objection. Luther n'y fut pas insensible. En 1539, il reconnaît qu'en se mettant aux ordres du pape l'empereur cesse d'être empereur et devient « le valet de guerre et le brigand du pape ». Si l'empereur se fait le soldat des papistes ou des turcs, il doit subir le sort que mérite un travail aussi mercenaire[1]. Dans une « disputation » qu'il eut à soutenir la même année, il reprend cet argument. « Puisque le pape ne représente pas une autorité véritable, mais une institution des plus dangereuses, que tout le monde a le devoir de combattre, il est évident que, dans une guerre déclarée par lui, la résistance serait un devoir, même si les princes, les rois et l'empereur lui-même se tenaient à ses côtés... »[2].

Dans une certaine mesure, la révolte contre l'Eglise peut donc légitimer une résistance active à l'autorité. Mais on trahirait la pensée de Luther en donnant à ses paroles un sens général et abstrait. Il ne s'agit pas de la révolte d'un peuple, il s'agit seulement de la justice d'une guerre menée par les princes allemands contre l'Empereur. Les réponses de Luther n'ont pas une portée plus générale.

Au contraire, si les réformateurs ont pu admettre la possibilité de la résistance en certains cas individuels et précis, ils ont mis tous leurs soins à détruire l'idée d'un droit naturel à la résistance contre les actes tyranniques.

A la question classique: « *An vim vi repellere liceat?* », ils répondent tous par la négative.

Luther avait pris très nettement parti sur ce point dans ses premiers écrits. Sans doute on pouvait objecter que dans l'antiquité, chez les grecs et les romains, dans Israël et dans Judas, le tyrannicide avait été une obligation hautement prisée. Mais chez les chrétiens il devait en être autrement.

[1] Müller, *op. cit.*, p. 70.
[2] *Ibid*, p. 74.

Ils n'avaient pas à se demander ce qu'avaient fait les juifs et les païens, mais à chercher ce qui était juste et équitable en esprit devant Dieu. Ils devaient donc prendre garde au commandement de Dieu qui avait institué l'autorité séculière. Et à ce point de vue, Luther ne voyait pas dans quel cas la déposition ou le meurtre du prince pouvait être équitable. L'injustice du prince pouvait-elle être une excuse pour l'injustice des sujets? L'Evangile ne requérait qu'une chose: souffrir l'injustice[1].

Après la Diète de Spire, et la célèbre « protestation » des princes, devant l'ordre qui leur était donné par l'Empereur de rétablir dans leur intégrité les rites catholiques jusqu'à la convocation du concile, les princes ne songèrent qu'à résister. Plusieurs fois consulté, Luther répond dans le même sens. « Si les juristes estiment que d'après le droit séculier ou papiste le devoir d'obéissance a une origine contractuelle et peut disparaître avec la rupture du contrat, l'Ecriture enseigne tout autre chose. D'après ses préceptes, l'autorité est simplement création de Dieu, et tant qu'elle est en vigueur, le devoir d'obéissance reste en son entier. La rupture d'une capitulation et d'un serment par l'empereur n'est en somme qu'une injustice commise contre Dieu, et celle-ci ne délie pas les sujets de leur obéissance, bien que les obligations envers Dieu soient bien supérieures à celles que l'on a envers les hommes »[2].

Un an après, à Torgau, où, pressé par les princes, Luther se décide à reconnaître dans certains cas la légitimité de la résistance, il défend toujours avec la même vigueur de s'en référer au droit naturel[3]. En aucun cas on ne peut prétendre qu'un sujet a le droit de repousser par la force la violence qui lui est faite par son souverain.

Quelques années plus tard, on trouve il est vrai sous

[1] MÜLLER, *op. cit*, p. 10.
[2] *Ibid.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 34-35.

sa signature un mémoire qui contredit les avis précédemment donnés. Mais ce mémoire est dû à la plume de Mélanchton, (dont on connaît l'évolution). A la même époque, et dans des œuvres postérieures, Luther maintenait son point de vue. Le droit naturel ne peut en aucun cas être invoqué pour justifier la résistance[1].

Zwingle et Calvin s'y accordaient. Zwingle lui-même, qui faisait un devoir au peuple de déposer le tyran qui gouvernait contre la loi de Dieu, lui ordonnait la soumission, lorsque les moyens légaux avaient été épuisés: « *non enim frustra fit, ut sub impio magistratu degas. Aut enim punit Deus admissa tua, aut patientiam explorat* »[2]. Et Calvin rappelait que les prescriptions divines dépassaient le droit naturel. Il avait reconnu dans les premiers livres de l'Institution que la raison naturelle répugnait à une obéissance sans condition, il y avait vu une preuve de l'infirmité de la loi naturelle et de sa contradiction avec la loi de Dieu. Il y revint par la suite: « Et certainement ceste affection a tousjours esté enracinée aux cœurs des hommes, de ne point moins hayr et avoir en exécration les tyrans que d'aymer et avoir en révérence les justes roys. Toutesfois si nous dressons notre veüe à la parole de Dieu, elle nous conduira plus loing... »[3].

Qu'enseigne donc la parole de Dieu? Elle enseigne que les ordres violant les commandements divins doivent être méprisés, mais elle ajoute que cette désobéissance, qui peut conduire au martyre, ne peut jamais aller jusqu'à la révolte. La résistance active est interdite. Le chrétien que l'on veut contraindre au mal refuse seulement d'obéir. Il accepte la mort plutôt que de céder. Si on le presse, il s'en va, préférant l'exil aux compromissions mauvaises... « Voici ce que vous

[1] MÜLLER, *op. cit.*, p. 75.

[2] KREUTZER, *op. cit.*, p. 86 et p. 82. « Die Begründung dieser Lehre findet er nicht in politischen sonder in rein religiösen Erwägungen, in der Bibel ».

[3] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[32]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1133.

devez répondre au tyran, dit Luther: « Cher Seigneur, je dois vous obéir et je vous suis soumis corps et biens, ordonnez-moi tout ce que vous voulez sur la terre, je vous suivrai. S'agit-il de m'imposer des livres et des dogmes, je ne veux plus vous obéir »[1]. Refus d'obéissance, mais non pas révolte. Le réformateur ne cesse de le répéter aux paysans: « Si l'on poursuit votre pasteur, laissez-le s'exiler, et le suive qui veut, comme le Christ l'enseigne. A vouloir conquérir votre liberté par la violence, au lieu de la mériter par la souffrance, vous ferez si bien que vous la perdrez totalement »[2]. « Si l'autorité nous est hostile, cédons, vendons nos biens, abandonnons tout et fuyons d'un Etat dans un autre, car pour le bien de l'Evangile, il ne faut pas que notre résistance crée des troubles. Nous devons tout supporter »[3]. Calvin recommande également de « porter le joug paisiblement, et ce, non seulement pour éviter l'indignation des princes, mais aussi pour la conscience, autrement nous serions rebelles non point à eux seulement mais à Dieu mesmes »[4]. Nul n'a exprimé, il est vrai, en termes plus énergiques le devoir de désobéir aux ordres contraires à la loi divine: « Si le roy vient à commander quelque chose contre Dieu, il nous doibt estre de nul estime »[5]. M. Doumergue relève même des apostrophes plus ardentes: « Quand les princes voudront desroguer à la majesté de Dieu, fi! ce n'est qu'ordure d'eux!... quand ils s'esleveront contre Dieu il faut qu'ils soient mis à bas et qu'on ne tienne plus compte d'eux non plus que de savattes »[6]. Mais « les

[1] Luther, *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 207.

[2] Id., *Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikeln der Bauernschaft ein Schwaben* (*1525*), Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 325.

[3] Id., *Tischgespräch* (*1530-1535*), Ed. de Weimar, t. I, p. 560. Jordan, *op. cit.*, p. 171.

[4] Calvin, *Commentaire sur Daniel*, verset 19. (*Doctrine de M^e Jean Calvin sur l'obéissance et subjection deue aux Roys*).

[5] Id., *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[32]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1161.

[6] Cf. Doumergue, *Jean Calvin*, t. V, p. 436 et 437.

armes des chrétiens sont prières et mansuétude, pour posséder leur vie en patience, et vaincre le mal en bienfaisant selon la doctrine de l'évangile. L'office doncq d'un chascun de nous est de souffrir patiemment, si on nous fait quelques outrages, plutost que d'user de force et de violence. Mais, de condamner le glaive publicq lequel Dieu a ordonné pour notre protection c'est un blasphème envers Dieu mesme »[1].

La révolte est donc toujours blâmable, elle est toujours interdite. Il n'y a qu'un seul cas où la résistance soit légitime, c'est celui où elle est ordonnée par les lois mêmes dont l'autorité a doté le pays, par la constitution de l'Etat. C'est affirmer avec précision qu'il n'y a pas de droit en dehors de la légalité.

De tous les réformateurs Luther est celui qui a formulé le plus nettement cette idée. Nous avons vu qu'en 1530, à Torgau, Luther s'était décidé à lâcher la main aux princes, qui depuis longtemps le pressaient de justifier la résistance active, qu'ils entendaient opposer aux ordres de l'empereur. Il faut relire cette courte page.

« On nous a communiqué, dit-il, un mémoire, dans lequel les docteurs en science juridique ont donné leurs conclusions

[1] Calvin, *Contre la secte fantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels* (1547), p. 53. Calvin partage d'ailleurs l'opinion de Luther, la puissance séculière est une trop petite chose aux yeux de Dieu pour qu'on se révolte contre ses injustices. Cf. *Sermons sur la 1re Epître à Timothée,* Sermon 51 : « Car nous pourrions despiter toutes principautez terriennes quand elles s'élèvent à l'encontre de Dieu, si nous étions bien persuadez que Dieu est le seul prince, Roy des régnans et Seigneur des Seigneurians; si cela estoit bien imprimé en notre mémoire, tous ces menus fatras du monde ne nous seroyent pour rien pour nous estonner; i'appelle ces menus fatras tout ce que les hommes peuvent amener pour faire guerre à Dieu. Combien qu'ils pensent qu'ils peuvent beaucoup, et qu'ils ne tiennent pas à eux qu'ils ne se facent valoir tant et plus, toutes foys puisqu'ils se prennent à la Majesté de Dieu, tout ce qu'ils peuvent attenter n'est que fumée, ce n'est mesmes que fiente et ordure... ». « Les princes méritent pourtant d'être honorés.... et mesmes encore qu'ils soyent ennemis de Dieu et de son Eglise, si est qu'en ce qui concerne la police il leur faut attribuer honneur et crédit, on se doit assujettir à eux pour garder les loix et édits qu'ils font ». *Corp. ref.*, t. LXXXI, p. 617.

sur les cas où l'on pouvait résister à l'autorité. Puis donc que les docteurs et les praticiens du droit ont fixé dans quels cas on pouvait opposer une semblable résistance, puisque ces cas se trouvent de toute évidence réalisés aujourd'hui, et puisque nous avons toujours enseigné que l'on devait laisser au droit séculier toute sa vertu, et que l'Evangile n'enseignait rien qui fût en contradiction avec lui, il s'ensuit que nous ne pouvons invoquer l'Ecriture, pour condamner celui qui profiterait de ce droit, que ce soit l'empereur lui-même ou quelqu'un agissant en son nom... Nous avons pu enseigner précédemment qu'il ne fallait pas se soulever contre l'autorité, mais nous ignorions que l'autorité elle-même nous avait donné ce droit, et nous devons mettre tout notre zèle à lui obéir en toute choses »[1].

On ne peut savoir avec précision à quel mémoire juridique se réfère Luther. Mais, on a remarqué, que, parmi les mémoires de ce genre imprimés à cette époque, il en était qui demandaient tous leurs arguments au droit canonique. L'un d'eux est particulièrement caractéristique: « Innocent IV a dit, que, si le juge fait injustice à quelqu'un sans observer les formes légales, on pouvait lui résister par la violence »[2]. Or, c'est au bas de ce mémoire, si respectueux du droit papiste, que l'on trouve transcrites les quelques lignes où Luther s'en rapporte au droit séculier. Le fait est assez piquant. En abandonnant aux juristes le droit de décider de la légitimité de la résistance, il les autorisait à reprendre, pour la défense de la cause protestante, toutes les théories du moyen âge qu'il avait cru à jamais anéantir. Par la suite il insista beaucoup sur les prescriptions spéciales de la constitution germanique, qui donnait aux princes le droit d'assister l'empereur et de

[1] Müller, *op. cit.*, p. 93, publie en annexe le texte de ce mémoire: « Gutachten Luthers über die Frage, ob man unter den dermaligen Verhältnissen dem Kaiser Widerstand leisten und sich dafür schon jetzt rüsten dürfe ». (Torgau Ende Oktober 1530).

[2] Voir le texte du mémoire dans Müller, *op. cit.*, p. 39 et p. 46 et s.

le reprendre, voire même de le déposer s'il faisait fausse route[1].

Zwingle ne professait pas le même respect pour le droit séculier puisqu'il pensait que celui-ci n'avait de valeur que dans la mesure où il était « calqué » sur le droit divin. Mais lorsqu'il s'agissait de fixer dans quelles conditions la déposition du tyran était possible, il demandait que l'ordre légal fût respecté. Si le prince était élu par le peuple, le peuple devait le chasser, s'il ne voulait pas être puni avec lui. S'il était élu par quelques princes, il fallait les supplier de mettre un terme à la tyrannie. Il ne faisait une exception que pour la monarchie héréditaire. Dans un semblable régime, il lui paraissait difficile de refuser au peuple le droit d'exercer un contrôle semblable à celui qui lui était réservé dans les gouvernements libres. Le peuple pouvait donc déposer le tyran. Mais si la majorité se prononçait pour son maintien, la minorité devait supporter le joug sans se plaindre. « S'il n'y a pas unanimité je maintiens mon premier conseil : Supportez la tyrannie, vous serez puni avec elle et vous ne pourrez vous en plaindre »[2]. L'essentiel est que tout se passe dans l'ordre et qu'il n'y ait pas de révolte.

Calvin reconnaît de même la légitimité d'une opposition constitutionnelle : « S'il y avait en ce temps icy magistrats constitués pour la deffence du peuple pour refrener la trop grande cupidité et licence des Roys, comme anciennement les lacédémoniens avoient ceux qu'ils appelaient Ephores, et les romains leurs défenseurs populaires, et les athéniens leurs Démarches, et comme sont possibles aujourd'hui en chascun royaume les trois estats quand ils sont assemblés, à ceux qui seroient constituez en tel estat, tellement je ne deffendrois de s'opposer et résister à l'intempérance ou crudelité des Roys selon le devoir de leur office, que mesmes, s'ils dissimuloient,

[1] Müller, *op. cit.*, p. 59 et p. 78 et s.

[2] Zwingle, *Auslegung des 48 Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 345 et s.

voyant que les roys désordonnément vexassent le povre populaire, j'estimerois devoir estre accusée de parjure telle dissimulation, par laquelle malicieusement ils trahiroient la liberté du peuple, de laquelle ils se devoient cognoistre ordonnez tuteurs par le vouloir de Dieu »[1].

Ces limites légales sont permises et souhaitables, mais tout autre refus d'obéissance, toute autre révolte est blâmable. En 1520 Luther le criait déjà aux émeutiers de Vittemberg : « Celui qui se révolte est toujours dans son tort »[2]. « Pleurer, supplier, certes il est permis de le faire lorsque règne l'injustice, mais faire le coup de poing sans mandat, voilà qui est diabolique. Le monde est ainsi fait qu'un chacun dit : c'est pour la justice, on peut donc le faire. Avant de frapper, vois donc si tu en as reçu l'ordre »[3]. De même Calvin recommande l'obéissance passive aux personnes privées : « Car, combien que la correction de domination désordonnée soit vengeance de Dieu ; toutes fois il ne s'en suit pas pourtant qu'elle nous soit permise, et donnée en mains aux personnes privées, auxquelles il n'est donné aultre mandat que d'obéir et de souffrir...[4] oultre plus soubs ceste obéissance je comprends la modération que doivent garder toutes personnes privées quant es affaires publiques. C'est de ne s'en entremettre point de leur propre mouvement, de n'entreprendre point témérairement sur le magistrat et de tout ne rien attempter en publicq »[5].

On peut donc conclure : si les réformateurs ont parfois excusé et même conseillé la résistance aux ordres de l'autorité, ils n'ont jamais manqué d'ajouter les réserves les plus

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[32]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1161.

[2] Luther, *Treue Vermahnung zu allen Christen sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung*, Ed. de Weimar, t. IV, p. 653.

[3] Id., *Sermon du 5 Décembre 1528*, Ed. de Weimar, t. XXVIII, p. 247. Jordan, *op. cit.*, p. 131.

[4] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[32]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1161.

[5] Id., *ibid.*, IV, c. XX[28]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1152.

expresses, pour que le respect dû à la légalité n'en fût pas amoindri. Les réformateurs restent des théoriciens convaincus du conservatisme.

*
* *

Ainsi pensaient-ils avoir protégé l'Etat contre tout danger de trouble ou de sédition. Ils voulaient encore que la soumission fût plus complète et recommandaient aux sujets, non seulement l'obéissance la plus stricte, mais encore le respect et l'amour. Dans son instruction sur la visite des Eglises, Mélanchton résumait ainsi les devoirs des chrétiens envers l'Etat : le soutenir, le craindre, l'honorer. « Nous devons honorer l'autorité, l'aimer, prier pour elle »[1]. Luther dit de même : « Nous devons honorer le prince, lui obéir, l'aimer, il faut que le sujet tienne son seigneur pour le plus grand bien »[2]. Et Calvin : « Nous devons prier pour nos adversaires et surtout pour les tyrans si c'est le plaisir de Dieu de nous assujettir à eux »[3]. « Nous devons tant estimer l'ordre institué de Dieu qu'il nous convient même d'honorer les tyrans... »[4]. « Non seulement nous devons obéir aux lois et commandements des magistrats, mais aussi recommander à Dieu le salut d'iceux par nos prières »[5].

La Réforme terminait son édifice par une apothéose de l'autorité séculière : « Cette gloire et cette lumière qui environne l'autorité, s'écrie Luther, c'est à moi qu'on les doit, c'est moi que l'on doit remercier car mes ennemis les plus acharnés eux-mêmes savent qu'au temps de la papauté on

[1] Melanchton, *Instructio Visitatorum*, Ed. de Weimar, t. XXVI, p. 208.

[2] Luther, *Katechismuspredigt* (*3 Décembre 1528*), Ed. de Weimar, t. XXX[1], p. 70.

[3] Calvin, *Commentaire sur Daniel*, verset 19 (*Doctrine de M[e] Jean Calvin sur l'obéissance et subjection deue aux rois*).

[4] Id., *Sur la 1[re] Epître de Saint Pierre*, chap. 2, verset 14. *Ibid.*

[5] Id., *Sur la 1[re] Epître à Timothée*, chap. 2, verset 2. *Ibid.*

n'avait pas une notion si haute de la souveraineté... »[1]. « L'autorité séculière est une merveille de la création divine et une grâce sublime de Dieu, c'est Lui qui l'a fondée et qui l'a établie, et c'est Lui qui l'entretient encore... »[2]. « Après l'évangile, et le ministère spirituel, il n'est pas sur terre de plus précieux bijou, de plus grand trésor, de plus riche aumône, de plus belle fondation, de plus fécond bienfait que l'Etat »[3]. De même Calvin dira dans l'Institution: « Si tous ceux qui sont constitués en prééminence sont appelez Dieux, c'est un tiltre qu'il ne faut pas estimer en légière importance, par lequel il est démonstré qu'ils ont mandement de Dieu, qu'ils sont auctorisez de luy, et que du tout ils représentent sa personne estans aucunement ses vicaires »[4].

C'est ainsi que la Réforme avait accompli l'œuvre dont se flattait Luther: « Notre enseignement a donné à la souveraineté séculière la plénitude de son droit et de sa puissance, réalisant ainsi ce que les papes n'avaient jamais fait ni voulu faire »[5].

[1] Luther, *Verantwortung* (*1533*), Ed. de Weimar, t. XXXVIII, p. 107. Jordan, *op. cit.*, p. 92.

[2] Id., *Predigt dass man Kinder...* (*1530*), Ed. de Weimar, t. XXX[2], p. 554. Jordan, *op. cit.*, p. 120 et 121.

[3] Id., *Psaume 82* (*1530*), Ed. de Weimar, t. XXX[1], p. 206.

[4] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XX[4]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 1129.

[5] Luther, *Bericht an einen guten Freund* (*1528*), Ed. de Weimar, t. XXVI, p. 589. Jordan, *op. cit.*, p. 33.

IV

Tel n'est pourtant pas l'éloge que l'on a coutume d'adresser à la Réforme. Le plus souvent, on lui fait gloire au contraire d'avoir révélé au monde moderne les principes générateurs de liberté politique et de libéralisme. Les allemands, qui connaissent leur Luther, ne sont guère tombés dans cette erreur, mais en France cette opinion est presque générale. Elle s'explique d'ailleurs. Car l'apparition de la Réforme sur le sol français a été le signal des guerres civiles les plus âpres, à la faveur desquelles des doctrines révolutionnaires se sont développées.

Ces doctrines sont fort intéressantes. Mais il ne suffit pas qu'elles aient été soutenues par des protestants, pour que l'on soit autorisé à conclure qu'elles étaient le développement logique des doctrines de la Réforme. Il faut y regarder de plus près pour discerner, avec les causes historiques qui les ont fait naître, les sources doctrinales auxquelles elles s'alimentent.

*
* *

Nous avons montré les premières au cours d'un précédent chapitre[1] : le renversement du problème imposé par l'attitude de l'autorité persécutrice, les progrès du désordre, à la faveur duquel la noblesse de France espérait, à l'instar des princes germaniques, retrouver une partie des « libertés » que la monarchie absolue lui avait ravies, l'affaiblissement du pouvoir

[1] Ci-dessus Chapitre I, § IV.

central, que des rois enfants défendaient mal contre les factions, autant de causes de la révolte qui mûrissait lentement, sous la façade d'un respect absolu du pouvoir royal.

Mais la France, mère toujours féconde des disputeurs de la chose publique, ne conçoit pas qu'une révolution puisse se passer du soutien d'une doctrine. Puisque les huguenots, après la Saint-Barthlémy, levaient ouvertement l'étendard de la révolte, ils demandaient un guide doctrinal.

Les ministres du Saint-Evangile étaient peu disposés à le leur donner. Genève, la Rome protestante, gardait un silence prudent. Elle refusait à Hotman le droit de faire éditer la traduction française de son pamphlet contre la Saint-Barthélémy : le « *De furoribus gallicis* ». Les ministres avaient bien protesté faiblement contre l'interdiction (exigée par Berne) de tous les livres sur la Saint-Barthélémy, ils ne devaient pas empêcher le conseil d'interdire la publication du *Réveille-matin des français,* et de laisser publier des apologies de la politique française[1].

Il fallut leur forcer la main. La *Franco-Gallia* d'Hotman répond à cette nécessité. Elle rappelle un peu ce mémoire juridique qui avait été présenté aux réformateurs allemands à Torgau en 1530 pour vaincre leur résistance et les forcer à reconnaître le bon droit des révoltés[2]. Luther s'était incliné

[1] Choisy, *L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze,* p. 92 et s.

[2] Cf. Müller, *op. cit.,* p. 42, qui résume ainsi les arguments juridiques du mémoire : « L'empire est plutôt une aristocratie qu'une monarchie. L'Empereur vis-à-vis l'Empire (c'est-à-dire la Diète) a une situation analogue à celle des Consuls devant le Sénat romain qui les élisait chaque année, de l'Evêque devant son chapitre, du doge de Venise devant son Sénat. Il a sur les principautés le *dominium directum,* les princes, eux, ont le *dominium utile* qui doit avoir le premier rang d'après le droit romain... La majorité des Etats à Augsbourg a pu donner son assentiment aux volontés impériales, ce vote n'a pas d'importance. La « meilleure partie » (*sanior pars*) ne l'a pas donné, etc... ». Le texte se trouve dans Hortleder, *Der Römischen Keyser und königlichen Majesteten... Handlungen und*

devant les arguments de droit historique qui lui étaient présentés. Les ministres de Genève seraient-ils plus difficiles que lui? Et pourraient-ils nier les droits de la communauté, s'il était prouvé qu'ils étaient juridiquement fondés d'après la constitution française?

Sans doute, aucun des réformateurs n'avait doté la communauté d'un droit absolu à l'exercice ou au contrôle du pouvoir. La puissance publique n'appartenait ni au prince, ni au peuple, elle était la chose de Dieu, dont la main seule dirigeait le glaive du gouvernement établi.

Nul ne mettait en doute ces principes, cependant on constatait que Zwingle et Calvin avaient singulièrement recommandé la dignité des gouvernements moyens et des institutions libres. Les peuples jouissant de la liberté politique devaient en remercier Dieu comme d'une prérogative toute spéciale.

C'est alors qu'on s'avisait que ce privilège spécial avait bien pu être accordé à la France. Il suffisait d'ouvrir les yeux pour voir les véritables traits de la constitution française. Hotman montrait clairement qu'elle réservait au peuple le contrôle et la délégation du pouvoir. Si donc l'on devait obéir à la constitution du pays, il fallait du moins ne pas laisser attenter contre elle. Ce n'était pas se révolter que de la défendre: quoi de plus recommandable que de rétablir « l'ordre, police et forme de gouvernement qui était en vigueur... avant que la tyranie fût en règne, pour ramener tous à leurs principes »? Poser ainsi le problème, c'était apaiser tous les scrupules: « Belle pierre philosophale pour enrichir les povres gens qui étaient rongés jusques aux os par les enfants de Catherine... Cela était certain et s'appelait

Ausschreiben, Bd. 2, Buch. 2, Kap. 8, 1618, p. 80 et s. — Hotman montre justement une tendance très nette à rattacher la constitution française à ses origines germaniques, *Franco-Gallio,* chap. X: « Si faut il toutes fois présumer que les français ont plutôt appris ceste manière là de dresser leur république des allemans c'est-à-dire de leurs gens... ».

redresser et non pas renverser l'Etat, le ramener à ses principes »[1].

Bien que ces conseils fussent adressés aux « luthériens de France » par le Politique du *Réveille-matin des Français*, la proposition qu'ils contenaient n'était guère luthérienne. On lit en effet dans Luther : « Changer la souveraineté, ou l'améliorer sont deux choses aussi éloignées l'une de l'autre que le ciel et la terre. Il est toujours facile de changer de gouvernement, rien n'est plus scabreux ni plus dangereux que de vouloir améliorer le régime. Pourquoi ? C'est que cela ne dépend ni de nos désirs, ni de notre pouvoir, tout repose en la main de Dieu »[2]. Un vrai luthérien aurait donc répondu à Hotman, qu'en admettant même l'usurpation initiale d'Hugues Capet, la domination de sa race était depuis longtemps établie et reçue : preuve de la faveur ou tout au moins de la tolérance divine. Pour tyrannique qu'elle fût, elle ne s'en imposait pas moins à l'obéissance des sujets.

L'objection n'avait pas été soulevée à un point de vue théologique, mais elle était sur les lèvres de tous les défenseurs de la monarchie. Et il est certain qui si les huguenots s'en tenaient à une opposition soi-disant « constitutionnelle », elle était impressionnante. Il était nécessaire de s'en référer à des arguments d'ordre plus général. On en trouvait déjà de ce genre dans l'histoire d'Hotman, qui ne se bornait pas à rechercher la « droite constitution française », mais se mêlait aussi de critiquer l'ordre en vigueur, du point de vue de la simple raison. Telle la critique célèbre (et pourtant bien superficielle) de la monarchie héréditaire, qu'il emprunte à Plutarque : « Tout ainsi que les bons veneurs ne cerchent pas qui est né d'un bon chien mais le chien mesme qui soit bon... aussi ceux qui s'entretiennent d'establir un gouvernement politique commettent une lourde faute, s'ils s'amusent à cer-

[1] *Le Réveille-Matin des Français*, p. 116-117.

[2] LUTHER, *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können*, Ed. de Weimar, t. XIX, p. 639.

cher de qui devra naistre leur prince et non pas quel il sera »[1].

Ces théories sur la monarchie élective, (dont il est aisé de dénoncer l'origine germanique), auraient eu peu de prise sur l'esprit français. Elles n'auraient d'ailleurs pas suffi à rassurer les scrupuleux, qui, dans le camp protestant, auraient pu s'inspirer des enseignements des réformateurs, pour condamner la révolte politique du parti. Aussi, en même temps que l'on donnait des louanges à Hotman pour la brillante thèse historique qu'il avait soutenue, on commençait timidement à répondre aux objections théologiques, qui tourmentaient les disciples de Calvin.

Le *Réveille-Matin des Français,* publié peu de temps après l'histoire d'Hotman, marque cette transition[2]. On a souvent dit de ce pamphlet qu'il était un des plus violents qui ait paru pendant les guerres civiles. Le titre a en effet un air de bataille qui peut tromper, mais le livre est au fond plus sérieux qu'il ne paraît. Un politique, un historien, l'Eglise conversent dans un langage de bonne compagnie. Chose rare à cette époque, le style est presque châtié. Traité facile à lire, et maniable, où tous les militants pouvaient trouver une histoire conforme à leurs désirs, les principes fondamentaux de la politique, et la controverse des questions brûlantes, il apparaît comme une œuvre de vulgarisation et semble exprimer fidèlement l'état d'esprit du monde huguenot.

La première place est encore faite aux considérations juridiques et historiques. On étudie les privilèges reconnus à toutes les villes de France, et l'on insiste sur les devoirs des « magistrats inférieurs ». Notons la première apparition de cette théorie. Elle rappelle singulièrement celle que trente ans auparavant les princes allemands avaient soutenue contre l'Empire[3]. Si l'on songe que dans le même temps, les

[1] Hotman. *Franco-Gallia,* Chap. VI.

[2] *Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins composé par Eusèbe Philadelphe Cosmopolite en forme de Dialogues* (1574).

[3] Müller, *op. cit.,* p. 47. Les juristes allemands proclamaient que les « autorités inférieures » étaient la « médecine » donnée par

huguenots élisaient un « protecteur », à l'instar des luthériens alliés de Henri II, on ne pourra douter de l'influence qu'a pu exercer le précédent de l'Allemagne sur la formation des idées politiques du parti protestant français. Surtout on cherchait à « dresser et entretenir après tant de malheurs... un estat asseuré qui approschat tant que faire se pourroit de celuy qui estoit jadis en les provinces (françaises). Pour ce faire, on avoyt donné charge à sept des plus avisez observateurs de l'antiquité de recueillir de tous les bons livres qui traitent de l'histoire ès Estat ancien français et gaulois, l'ordre, police et forme de gouvernement qui estoit parmi eux avant que la tyrannie fût en règne... ». C'était continuer l'œuvre d'Hotman; l'on affirmait en effet que « son livre serait de grande aide » aux enquêteurs nommés par le conseil de Nimes. Ils voulaient ramener l'Etat à son principe: « Et pour certain ces bonnes gens pour la part qui les touchait étaient sur le point d'en venir là »[1].

Parallèlement on répondait aux ministres grognons empêchés dans les enseignements de leurs maitres: « Tu scays qu'il y a plusieurs consciences de timides scrupuleux qui font estat de se laisser frapper et de tendre aussitôt l'autre face ». Réponse: « C'est très bien fait à des privez et pour des injures privées de patienter et de souffrir plutost que de rendre la pareille mais en ce fait il va bien autrement ». Réponse: « Je le scay bien et ne suis pas si grue que je ne sache comme il s'y faut porter »[2]. On hésitait pourtant à invoquer les arguments théologiques, mais on commençait à comprendre la nécessité d'opposer aux théologiens des théories abstraites sur le fondement de la souveraineté: « Les magistrats sont creez aux peuples et non les peuples aux magistrats... C'est donc le peuple qui a créé les magistrats

Dieu contre la tyrannie de l'Empereur (*das Schvert der minderen Obrigkeiten, der Fürsten und Stände*).

[1] *Le Réveille-Matin des Français*, p. 116-117.

[2] Id., p. 75.

et non les magistrats le peuple... de plus il ne se trouvera jamais qu'il y ait eu un peuple si sot et mal avisé qu'il ait eslevé un magistrat sur ses épaules auquel il ait donné puissance et authorité absolue de commander indifferemment tout ce qu'il voudrait au peuple, qui l'avait esleu »[1]. Déjà on hésitait à déclarer qu'après Dieu le roy fût le premier[2]. Et pour soutenir la révolte on invoquait l'exemple des anciens : « Je dis d'avantage avec l'ancien peuple romain que d'entre tous les actes généreux le plus illustre et magnanime est d'occire le tyran »[3].

Les ministres sentirent-ils le danger de laisser croître en dehors de leur influence un mouvement qui risquait de compromettre la doctrine elle-même ? Voulurent-ils reprendre la direction d'un parti qui politiquement leur échappait ? L'histoire du protestantisme français a connu pendant plus d'un siècle cette rivalité entre les deux têtes qui le menaient : noblesse et ministres. Quoi qu'il en soit, ceux-ci entreprirent de donner à la politique protestante le soutien théologique qui seul était digne d'elle.

*
* *

C'est dans cet esprit que furent écrits les livres de Bèze et de Brutus[4].

[1] *Le Réveille-Matin des Français*, p. 80-82.

[2] Id., p. 85 : « Il semble qu'on pourrait dire qu'après Dieu le Roy est le premier : je l'accorde mais non pas absolument ».

[3] Id., p. 75.

[4] Th. de Bèze, *De Jure Magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus. Tractatus brevis et perspicuus his turbulentis temporibus utrique ordini necessarius* (1576). Voici les titres des diverses questions qui y sont traitées : I. Sola unius Dei opt. max. voluntas cum perpetua sit et immutabilis omnis justitiæ regula (Souveraineté de Dieu). — II. Utrum magistratus teneatur omnium legum suarum alicujus rationem reddere ut et æquas et pias esse comprobet. — III. Quousque hoc sententia de non observandis irreligiosis iniquisve Magistratuum edictu extendenda sit. — IV. Quomodo a Magistratibus injuriam passus sese adversus illum tueri possit. — V. An Armis reprimi manifesta tyrannis jure possit. —

Ils ne contredisent pas les premiers essais des théoriciens huguenots. Ils acceptent presque sans modification leurs théories sur les droits imprescriptibles de la communauté.

Bèze montre à l'aide de nombreux exemples historiques que les rois ont été créés pour les peuples et non les peuples pour les rois »[1], que les peuples n'ont jamais abdiqué sans retour entre les mains des rois, qu'ils n'ont aprouvé leur autorité que sous des conditions bien établies. Il y a toujours eu contrat. Le peuple n'a jamais donné sa foi au prince, sans exiger en retour un serment de gouverner selon l'équité et la justice. S'il l'a fait par hasard, ou par imprudence, il peut toujours reprendre sa parole[2]. Le contrat de souveraineté est la source de tout pouvoir[3].

VI. Quod sit officium subditorum erga superiores qui in tyrannidem sunt prolapsi. — VII. (Cas où le tyran a corrompu les Etats ou les principaux officiers). — VIII. Quid liceat adversus injustos exactores. — IX. An subditi cum principibus possint pacisci. — X. An qui propter persecutionem patiuntur adversus tyrannos sese tueri salva conscientia possint. (Nous utilisons l'édition de 1580 dans laquelle le traité est publié avec le texte latin des « *Vindiciæ* »).

Junius Brutus, *Vindiciæ contra tyrannos sive de principis in populum, populique in principem legitima potestate. Stephano Junio Bruto Celta auctore.* (La première édition est de 1579. Nous citons généralement l'édition française de 1581). En voici l'argument: *Première question:* Si les sujets sont tenus et doyvent obéir aux princes s'ils commandent quelque chose contre la loi de Dieu. — *Deuxième question:* S'il est loisible de résister à un prince qui veut enfraindre la loy de Dieu ou qui ruine l'Eglise. Item à qui, comment et jusques où cela est loisible. — *Troisième question:* S'il est loisible de résister à un prince qui opprime ou mine un Estat public et jusques où cette résistance s'étend. Item à qui, comment et de quel droit cela est permis. — *Quatrième question:* Si les princes voisins peuvent ou sont tenus de donner secours aux sujets des autres princes affligez à cause de la vraye religion ou opprimez par tyrannie manifeste. (On sait que le livre est attribué tantôt à Hubert Languet, tantôt à Duplessis-Mornay. Ne voulant pas prendre parti dans cette querelle, nous citerons toujours sous le nom de Brutus).

[1] *De Jure Magistratuum*, qu. VI, Ed. de 1580, p. 254 et p. 231.

[2] *Ibid.*, p. 255.

[3] *Ibid.*, p. 295. « Magistratuum omnium, quantumvis supremorum ac potentium, authoritatem a publica eorum authoritate pendere, qui ipsos ad hunc dignitatis gradum eveherunt, non contra ».

Cette souveraineté populaire s'exprime non seulement dans les états-généraux « l'epitome ou brief recueil du royaume »[1], elle trouve encore des représentants dans tous les « magistrats inférieurs ». « En effet, s'il est exact qu'ils sont tous soumis au magistrat suprême et qu'ils reçoivent de lui ordres et mandements, qu'ils sont enfin installés et approuvés par lui, ils ne dépendent pas de lui, pour autant, ils dépendent (pour ainsi dire) de sa souveraineté (*supremitate*), c'est-à-dire de la puissance même en vertu de laquelle il tient le royaume ou l'Empire »[2]. Ainsi, le magistrat inférieur est au même titre que le roi détenteur de la majesté publique, il la partage avec lui, il peut la défendre contre le roi lui-même. Junius Brutus ajoutera « que les magistrats inférieurs aux rois ont été délégués par le peuple, ou établis, en quelque sorte que ce soit, comme consorts de l'Empire et controlleurs des roys. Ils représentent tout le corps du peuple »[3]. On sait à quoi répond cette étrange théorie qui dresse les fonctionnaires de l'Etat contre l'Etat lui-même. Elle sanctionnait les usurpations des huguenots sur les pouvoirs locaux, les créations de magistrats, les élections de chefs militaires et civils, qui étaient en pratique constante chez eux, et faisaient de leur parti un véritable Etat dans l'Etat. Enfin, pour mieux fonder les droits de la communauté, Junius Brutus

[1] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 62. De même *De Jure Magistratuum*, p. 295. « ...populique ordines, jus sibi plerumque retinuisse refrænendorum Principum, cui nulla vetustas, vel temporis prescriptio obesse possit ».

[2] *De Jure Magistratuum*, p. 266. De même p. 247. « Hinc apparet mutuam esse obligationem inter Regem et Regni officiarios: neque totam Regni administrationem Regi soli esse commissam sed supremum duntaxat gradum: et singulos officiarios inferiores ejus partem obtinere pro suo quemque gradu ».

[3] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 62. « Or comme les officiers sus nommez sont inférieurs au Roy aussi estans considerez tous ensemble en ce corps sus mentionné ils sont ses supérieurs ». Dans la 3me question il distingue « les officiers de la couronne ou du royaume » recevant leur autorité du peuple en l'assemblée générale des Estats « des officiers du roi » qui à la mort du roi sont « comme morts », p. 108.

propose de réserver aux états l'exclusivité du pouvoir législatif[1].

La doctrine de la souveraineté poulaire étant ainsi nettement exposée, on chercha à la fonder théologiquement. Tâche difficile pour les disciples de ceux qui avaient prêché le droit divin immédiat de l'autorité. On tourna la difficulté en déclarant que le peuple, comme le prince, tenait son pouvoir immédiatement de Dieu. « L'Ecriture, disait Bèze, montre que Dieu n'a jamais institué de roys sans demander au préalable l'assentiment du peuple! »[2]. De même Junius Brutus: « Nous avons monstré cy devant que c'est Dieu qui institue les Rois, qui les élit, qui leur donne les royaumes, maintenant nous disons que c'est le peuple qui établit les Rois, qui leur met les sceptres en mains, et qui par ses suffrages approuve leur élection. Dieu a voulu que cela se fist ainsi afin que les Rois reconnussent que c'est du peuple après Dieu qu'ils tiennent

[1] *Vindiciæ contra tyrannos,* Ed. de 1581, p. 145: « Quoy donques? ne sera il pas possible au prince de faire nouvelles loix et abolir les anciennes?... s'il faut abreger adiouster ou oster ceci et cela des loix, son devoir est d'assembler les Estats et en demander leur avis et résolution, sans entreprendre de rien publier, que premièrement le tout n'ait esté deüment examiné et approuvé par iceux... ». Nous ajouterons que jamais les Monarchomaques n'ont songé à donner une portée plus démocratique à leurs doctrines. Ils professent à l'égal de Calvin un grand mépris pour le populaire: « Quoy direz-vous? faudra il que toute une populasse, ceste brute qui porte un millier de testes, se mutine et accoure en désordre pour donner ordre à ce que dessus? Quelle adresse y a-t-il en une multitude desbridée? Quel conseil et quelle prudence pour pourvoir aux affaires? Quand nous parlons de tout le peuple, nous entendons par ce mot ceux qui ont en main l'autorité de par le peuple, *assavoir les Magistrats qui sont inférieurs au Roy* et que le peuple a déléguez, ou establis en quelque sorte que ce soit comme consorts de l'Empire et controlleurs des Rois, et qui représentent tout le corps du peuple. Nous entendons aussi les estats qui ne sont autre chose que l'Epitome ou brief recueil du royaume, auxquels tous affaires publics se rapportent ». *Vindiciæ contra tyrannos,* Ed. de 1581, p. 61-62.

[2] *De Jure Magistratuum,* qu. V, p. 231 et s. De même p. 265: « Dico igitur, quamvis Deus nominatim Davidem eligisset, oportuisse tamen eum etiam a populo eligi: qui in eo eligendo recte, prout debuit Dei voluntatem sit secutus ».

toute leur souveraineté et puissance »[1]. (*Hic vides electionem Regis tribui Deo institutionem populo*). La chose est prouvée par d'abondantes références au Livre de Samuel. Le droit du peuple sur les rois ne vient pas d'un contrat direct les liant l'un à l'autre, il naît d'une obligation solidaire contractée envers Dieu par le roi et le peuple. « En cette stipulation, Dieu ou (en sa place) le souverain sacrificateur stipule : le Roy et tout le peuple, à savoir Israël, promettent tous deux pour une même cause, et volontairement s'obligent ensemble »[2]. Ainsi l'un et l'autre sont tenus responsables de l'exacte observance des volontés divines. Et par cet ingénieux détour on sauvegarde à la fois le droit du prince sur le peuple, et celui du peuple sur le prince. On pouvait ainsi donner l'illusion que les principes des réformateurs n'avaient pas été violés.

Par contre il était impossible, sans renier ces principes, de reconnaître aux sujets le droit de se révolter contre le tyran. On a dit que les Monarchomaques s'étaient contentés de développer les conseils de l'*Institution Chrétienne*. Celle-ci prêchait aux personnes privées la soumission la plus passive ; mais par contre elle réservait aux corps créés pour la défense du peuple, le droit de s'opposer aux exactions et aux tyrannies des princes. En d'autres termes elle permettait l'opposition légale et constitutionnelle, elle condamnait toute autre manœuvre séditieuse.

Or, les monarchomaques sont fort éloignés d'une pareille

[1] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 96.

[2] *Ibid.*, p. 51 et 55 : « En traitant alliance avec le peuple et pourchassant cest affaire, Dieu a voulu monstrer tout ouvertement que le peuple a le droit de faire, tenir et entretenir promesse. Car si lon se moque, et si lon ne veut ouir en justice celuy qui aura contracté avec un esclave ou un fils de famille : seroit-ce pas avoir perdu toute honte d'imputer à Dieu qu'il eust voulu contracter avec celuy qui ne auroit puissance quelconque ». Voir également p. 184.

De Jure Magistratuum, p. 265 : « Nam tam Rex quam populus, solemni jure jurando Deo primum pollicebantur se leges ipsius tam ecclesiasticas observaturas, adhibebatur postea et aliud juramentum mutuum inter regem ipsum et populum ».

doctrine. Ce qui peut tromper, c'est leur souci de refuser aux personnes privées le droit de prendre spontanément les armes contre l'autorité; mais cette défense renouvelée de Luther, de Mélanchton et de Calvin, prend sous leurs plumes une signification toute différente. Ce n'est plus le droit divin qui l'impose, c'est la majesté du peuple. Ecoutons Bèze: « Celui qui a été approuvé et reçu par le peuple, peut abuser de son droit, mais l'autorité qu'il exerce sur les particuliers et sur les individus n'en est pas atteinte. En effet, une obligation née du consentement mutuel et contractée publiquement ne peut être résolue ni détruite par la volonté d'un particulier... »[1]. Si, comme le montre le pamphlétaire, cette thèse s'accorde aux enseignements de Saint Pierre et de Saint Paul, elle est pourtant présentée sous un aspect essentiellement différent. Junius Brutus maintient cette position. Si les particuliers ne doivent pas se mêler des affaires publiques, c'est qu'ils ne sont rien dans l'Etat. « Ils ne sont pas estimez partie du corps entier, comme les aix, les clous, les chevilles ne sont parties d'un bâteau: ni les pierres, chevrons et blocailles ne sont parties d'une maison... »[2]. « C'est pourquoi il n'est pas loisible au premier venu, ni à quelque homme de nulle autorité... de donner bataille aux princes, encore que la tyrannie presse. La république n'est point baillée en garde aux particuliers considérés un par un, ains au contraire les particuliers tout ainsi que pupilles sont sous la charge des principaux magistrats... Dieu ni le peuple, n'ont pas mis le glaive en la main des particuliers »[3]. Voilà déjà des arguments plus rationalistes que le « *subditi estote* » des réformateurs.

Bèze les dépasse encore. Après avoir assoupli la doctrine de ses maîtres, pour en faire moins clairement apparaître le sens scripturaire, il la contredit ouvertement. La question IV

[1] *De Jure Magistratuum*, p. 243 et 244.
[2] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 67 et p. 85.
[3] *Ibid.*, p. 236.

est très significative: « Que peut faire en conscience un chrétien lorsque le magistrat sans faire de lui l'agent de sa propre iniquité, est pourtant injuste à son égard? »[1]. La question est clairement posée. Luther, Mélanchton, Zwingle, Calvin lui ont donné la même réponse. Sans doute il est interdit d'obéir au prince qui veut vous forcer d'accomplir le mal, mais lorsqu'il se borne à vous faire injustice, on doit le souffrir patiemment et toute révolte est interdite. Bèze le reconnaît d'ailleurs: « Jésus, et après lui tous les martyrs à son exemple, nous ont enseigné de supporter patiemment les injustices... ». Pourquoi donc enseigne-t-il que l'on peut distinguer? Si c'est un magistrat inférieur qui nous tyrannise contre la volonté du roi, on peut, dit-il, lui résister par les armes. Si c'est le roi lui-même, l'obéissance est de principe, mais n'y a-t-il pas d'autres moyens de lutte que la soumission et les larmes? « Ceux qui enseignent par quels moyens en conscience on peut résister à la tyrannie ne peuvent être accusés d'attenter à l'autorité des bons magistrats que Dieu nous a donnés, ni d'ouvrir la voie aux séditions »[2].

En fait, la voie est ouverte. Les personnes privées vont recevoir un autre droit, celui de se révolter contre le tyran étranger qui cherche à étendre sa domination sur le pays. Depuis que Luther avait prêché contre la croisade turque, tous les réformateurs avaient enseigné, (comme le rappelle Bèze), que « Dieu seul transferait et changeait les royaumes et les empires; c'était donc Lui qui permettait la victoire du tyran ». Mais Bèze refuse de se laisser convaincre, il trouve dans l'Ecriture de nombreux arguments contraires, et il conseille aux sujets injustement attaqués par l'ennemi, « de se serrer d'abord autour des magistrats fidèles, et si ceux-ci les trahissent ou les abandonnent, de résister individuellement à l'usurpateur »[3].

[1] *De Jure Magistratuum*, p. 228.

[2] *Ibid.*, eod loc. Cette phrase est une transition pour annoncer la question suivante sur le droit de résister par les armes au tyran.

[3] *De Jure Magistratuum*, p. 243: « ...potest tamen jure impediri,

Enfin pour que la critique des maîtres de la Réforme soit complète, on reconnaît aux sujets jusqu'au droit de se soulever contre les « corps constitués tout exprès pour la défense du peuple ». On peut juger par là des progrès de l'esprit révolutionnaire. Zwingle lui-même, si fier pourtant de la république zurichoise, pouvait donner à la majorité du corps électoral le droit de déposer le tyran, il refusait tout droit à la minorité, même si la justice était dans son camp. Bèze ne l'entend pas ainsi. Les états sont institués, dit-il, « comme des freins et des rênes pour contenir le magistrat suprême dans son devoir ». Si, au lieu de remplir leur office, la majorité des états se déclare pour le tyran, il sera permis à la partie opprimée qui est la plus saine, de chercher un appui parmi ses amis ou parmi les alliés du royaume[1]. Il n'est donc plus douteux que l'opposition puisse être poussée jusqu'à l'illégalité.

etiam armata manu, et a quibusve vel infirmæ sortis, quibus vim inferre voluerit, quum nullo jure illi obstringatur... ». Et il réfute les arguments théologiques, p. 237-238: « Deus interim non minus justus manet quocumque instrumento sua judicia exequantur, nec populi minus legitimam causam adversus hostes tyrannos habuisse sunt estimandi, quia justo aliquo Deo judicio prostati corruerint... Nec magis placet eorum sententia, quibus pleræque liberationes in libro judicum notarent ita exotice videntur atque extraordinnariæ ut eas nullo modo in exemplum trahi posse putent... ».

Junius Brutus n'ose pas attaquer de front le problème théologique: *Vindiciæ contra tyrannos,* Ed. de 1581, p. 216: « Il est requis que le peuple maintienne ses droits par tous moyens possibles, mais s'il avient qu'il ait esté réduict à ce poinct que de s'assuiettir au vouloir d'autruy, c'est raison qu'il supporte doucement la domination du victorieux... encores que le peuple ait reçu le joug maugré soy, si est ce qu'il doit ployer et acquiescer paisiblement à la volonté de Dieu qui transporte les nations d'une nation à l'autre... ». Il invoque donc seulement le droit de légitime défense, p. 208-209.

[1] *De Jure Magistratuum,* p. 312: « Licebit etiam saniori parti oppressæ auxilia aliunde conquirere... » et p. 301: « ...Qui si vel omnes, vel saniorum ipsorum pars, privatorum ejusmodi opera uti voluerint satis supra ostendi quid hi et Deo et patriæ debeant ... ». Ces arguments rappellent singulièrement ceux des princes « protestants » déclarant que la décision de la majorité de la diète d'Augsbourg ne les liait pas, parce qu'elle n'avait pas été prise par la partie la plus saine de l'assemblée. Cf. Müller, *op. cit.,* p. 47.

Et cependant malgré une contradiction qui s'avérait chaque jour plus certaine entre les nouvelles doctrines et les principes des réformateurs, leurs disciples respectaient encore les bases de leur philosophie sociale. C'est encore à la volonté divine que l'on réduit toute notion de justice. « *Sola unius Dei opt. max. voluntas perpetua est et immutabilis omnis justitiæ regula* »[1]. C'est encore la main directe de Dieu que l'on honore et respecte en l'autorité. « Les roix sont seulement lieutenants de Dieu, establis au throne de Dieu par le Seigneur Dieu mesme, et l'honneur qu'on leur fait ne procède que de la révérence qu'on porte à ceux qui les ont envoyés ». « Ils sont oincts et sacrés de Dieu ». « Dieu règne de par soy même, les Roys règnent de par Dieu ». « Les juges et gouverneurs de la terre sont ses bénéficiers ou ses vassaux... ». « S'ils ont été esleus par les voix d'une assemblée nous disons que Dieu gouverne et adresse où il luy plaist les armes des hommes. Si c'est par sort, le sort est jetté au giron dit le sage et son jugement est de par le Seigneur. C'est Dieu qui en tous temps establit et oste, affermit et renverse les rois selon que bon luy semble »[2].

On se contente seulement de passer sous silence le principe de la « nécessité universelle »[3]. Les rois sont établis par Dieu, mais cela ne signifie pas que tous leurs actes doivent être rapportés à Dieu. Au contraire on ne doit obéir qu'aux ordres qui expriment la justice divine (*ex Dei ore perpetuo*)[4]. Junius Brutus a défendu cete idée avec beaucoup de vigueur. « Certainement, dit-il, tout ce que Dieu veut est juste, en cest égard que c'est Dieu qui le veut. Mais il s'en faut que ce que le

[1] *De Jure Magistratuum*, qu. I.

[2] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 32.

[3] Les monarchomaques catholiques ne se contentent pas de faire le silence, ils attaquent de front le principe réformé. Cf. Boucher, *De justa Henrici III abdicatione*, cap. XIII, p. 25. « Crassusque nimium hic error est, quod permittente, interdum etiam inspirante ac promovente certe ubique et in omnibus providente Deo sit, sic Deo soli tribuere, ut mediis causis nulla in re tribuetur ».

[4] *De Jure Magistratuum*, p. 223 et 288.

Roy veut soit juste pour ce que le Roy l'a ordonné... Nous ne dirons pas ce qu'Anaxarchas disait à Alexandre, fort angoissé de la mort de son ami Clitus, lequel il avait tué de sa propre main : à savoir que Thémis et Justice sont assises aux côtés des Roys pour confirmer incontinent ce qui leur semblera bon... Nous n'approuvons nullement ce que disait Thrasymachus Chalcédoine que le profit et le plaisir des Princes est la reigle et la définition de toutes loix : au contraire que le droit borne les profits des princes et réprime leurs plaisirs »[1].

Il y avait là le germe d'une doctrine complète sur les limites objectives de la souveraineté. Mais il semble que les monarchomaques aient eu conscience du caractère hétérodoxe des principes qu'ils apportaient ainsi au protestantisme. Ils n'ont pas poussé plus loin leur argumentation.

De même pour fonder la souveraineté populaire ils n'avaient eu garde de prétendre que l'autorité appartenait au peuple « *jure naturali* » ; ou, comme le feront plus tard les monarchomaques catholiques, de voir dans le « droit des gens » la source du pouvoir ; ils avaient voulu maintenir, tout au moins, les formes de pensée chères aux réformateurs.

On a remarqué que le jésuite Mariana avait dédié au futur Philippe II le livre qu'il consacrait à l'apologie de la souveraineté populaire. Il avait ainsi proclamé les droits du peuple *cum privilegio regis*[2]. Une remarque analogue peut être faite pour Bèze et Brutus. Ils ont placé sous l'invocation des réformateurs, des traités consacrés à combattre leurs doctrines.

*
* *

Quelle portée doit-on attribuer à leurs œuvres ?

Nous avons dit que des esprits hâtifs voulaient y voir l'éclosion des véritables doctrines du protestantisme qui sommeillaient depuis l'avènement de la Réforme. Elles seraient la transposition sur le terrain politique, du principe

[1] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 14.
[2] L'observation est de M. TREUMANN, *Die Monarchomachen*, p. 15.

du libre examen[1]. Si cette opinion était exacte, il serait curieux de constater qu'aucun de nos auteurs n'a songé à invoquer le libre examen à l'appui des idées nouvelles. Comment l'auraient-ils fait d'ailleurs puisque le principe lui-même leur était absolument étranger[2]. L'un d'eux n'avait-il pas écrit quelques anées auparavant un traité du droit des magistrats en la punition des hérétiques?

Il faut également observer qu'à la même époque des publicistes catholiques ont repris et soutenu des thèses identiques à celles des pamphlets huguenots. Il faut donc admettre que les principes de la Réforme n'étaient pas en cause. Ils étaient contredits en fait de la manière la plus formelle.

Mais il y a plus, on a justement fait remarquer que les écrivains catholiques exposaient les thèses communes avec un radicalisme inconnu de leurs contemporains protestants[3]. Ce qui amènerait à conclure qu'ils étaient plus à l'aise pour accorder leur doctrine à leur théologie.

Et en effet, sans nier la valeur ni l'originalité des œuvres de Bèze et de Brutus, il faut reconnaître qu'ils ont mis largement à contribution la littérature scolastique du XIV^e^ et du XV^e^ siècle. Junius Brutus est même remonté plus haut puisqu'il a lu Saint Thomas. Assez superficiellement d'ailleurs. Il lui emprunte sa définition de la tyrannie et il invoque son autorité pour établir le droit de révolte des sujets. Il se réfère ainsi à la question 42 de la Somme (II^a^, II^æ^)[4]. Mais, chose

[1] C'est la thèse de M. MÉALY, *Les origines des idées libérales en France*. On est étonné de la voir reprise par M. TREUMANN, *op. cit.*, qui pourtant a clairement montré que les théories des monarchomaques appartenaient au passé.

[2] Cf. ci-dessous Chap. VI, § I.

[3] TREUMANN, *op. cit.*, p. 11.

[4] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 205: « Parquoy, dit Thomas d'Aquin, II^a^, II^æ^, qu. 12, art. II in fine, d'autant que la domination tyrannique ne se renge point à procurer le bien public ains seulement le particulier du dominateur, elle n'est plus juste et le troubler ce n'est point esmouvoir sédition ». Toute la théorie de la sédition est visiblement inspirée de Saint Thomas. Même souci d'éviter que « le remède soit plus dangereux que le mal » (p. 218);

curieuse, la référence est inexactement donnée, et l'on nous renvoie à la question 12 de la même partie, dans laquelle on trouve exactement le contraire des thèses que soutient Brutus. Alors que celui-ci s'est efforcé dans les premières pages de son ouvrage de montrer que l'obéissance n'était due au prince que dans la mesure où il était lui-même fidèle à Dieu, Saint Thomas développe l'idée que l'apostasie du prince ne délie pas *ipso facto* les sujets du devoir d'obéissance[1].

Junius Brutus revient pourtant à peu près à la définition thomiste du droit : « la loy est une intelligence et l'entendement est (si j'ose ainsi parler) une parcelle de la divinité : tellement que qui obéit à la loi semble obéir à Dieu et le recevoir pour juge des choses dont il est question... »[2].

Mais c'est surtout dans les querelles d'école du XIV[e] et du XV[e] siècle que les monarchomaques puisent les arguments invoqués en faveur de la souveraineté populaire : « Le peuple n'est pas fait pour les magistrats, mais ce sont les magistrats qui ont été créés pour le peuple »[3]. « Le peuple a précédé le roi ». « Le peuple est plus grand que le roi ». « *Populus major principe* ». On retrouve également l'argument cher au moyen âge : « Pourquoi le peuple serait-il puni pour la faute du prince, s'il n'était pas lui-même coupable de « paresse, connivence et stupidité »[4]. Car la responsabilité

mêmes distinctions pour savoir en quel cas la révolte est permise : « L'une qui regarde le bien public sera licite. L'autre qui ne vise qu'au bien particulier sera illicite » (p. 220).

[1] St. Thomas, *Sum th.*, II[a], II[æ], qu. 12, art. 11 : « infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum : distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum per quod non tollitur jus humanum... ».

[2] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. latine de 1580, p. 107.

[3] Cf. Allmain, *Expositio circa decisiones Magistri Guielmi Occam*, qu. III, cap. IV. « Principatus omnis tum ecclesiasticus quam laïcus, non est institutus propter principes sed propter populum ». (Richer, *Vindiciæ Doctrinæ majorum scholæ parisiensis*, 1683, t. IV, p. 218).

[4] A comparer Allmain, *Quæstio resumptiva* : « Nam si civitas

suppose des droits. On trouve les mêmes discussions sur la possibilité pour le peuple d'abdiquer ses droits, et les mêmes conclusions sur l'imprescriptibilité de sa « majesté »[1]. C'est la même théorie à peine renouvelée du contrat de souveraineté entre le peuple et le prince, que depuis le XIII[e] siècle on lisait dans tous les auteurs. Junius Brutus pouvait même trouver chez ses prédécesseurs du moyen âge l'invocation du contrat d'Hébron, passé entre David et les tribus d'Israël, dont il a tiré un si grand parti[2].

Enfin, pour que l'origine des idées des monarchomaques soit moins douteuse encore, ils ont pris soin de les rattacher eux-mêmes au mouvement conciliaire du XV[e] siècle et aux thèses du droit canonique. Junius Brutus invoque en effet les canons du concile de Bâle : « Comme les conciles de Basle et de Constance ont déterminé (et bien déterminé) que le Concile universel estoit pardessus l'Evesque de Rome... brief celuy à qui toute une compagnie donne autorité est tousjours inférieur à la compagnie : encore qu'il soit par dessus les membres d'icelle... »[3]. De même, lorsque Bèze invoque les droits de la partie « la plus saine » des assemblées de se révolter contre les décisions de la majorité, cela ne rappelle-t-il pas un principe cher aux canonistes[4]. N'était-ce pas aussi la « saniorité » qu'avaient invoquée les dissidents du concile de Bâle ?

vel populus non haberet jurisdictionem quare puniretur propter delictum judicis ». (RICHER, *op. cit.*, t. IV, p. 5).

[1] ALLMAIN, *ibid.* « Nulla communitas perfecta hanc potestatem a se abdicare potest... ». De même OCCAM, *Octo decisiones*, qu. III, cap. VII : « Si contra multa minora non currit præscriptio multo magis non debet currere contra optimum licet currere debet pro ipso sicut nec contra libertatem quia favor libertatis est habendus... ». (GOLDAST, *op. cit.*, t. III, p. 352).

[2] Cf. GIERKE, *Les théories politiques du moyen âge*, p. 169.

[3] *Vindiciæ contra tyrannos*, Ed. de 1581, p. 63.

[4] A comparer ALLMAIN, *Libellus de Auctoritate Ecclesiæ :* « Quis dubitat reliquam partem quamvis sit minor numeri pro tunc habere auctoritatem totam provinciam defendendi... ». (RICHER, *op. cit.*, t. IV, p. 23).

On voit que l'on aurait mauvaise grâce à faire des monarchomaques des précurseurs. Si l'on veut à toute force chercher dans le passé les germes des idées « modernes », il est certain que le radicalisme républicain d'un Marsile de Padoue, ou la théorie si aventureuse de Nicolas de Cües sur « l'autorité consentie », sont beaucoup plus près de nous que les pamphlets huguenots édités un ou deux siècles plus tard.

C'est qu'une théorie abstraite a plus de chance de dépasser les âges, que les apologies ardentes, nées des circonstances, et qui en reflètent trop fidèlement l'image. Cela explique pourquoi les traités protestants, armes forgées pour les guerres civiles, ont si rapidement vieilli. Les théories des monarchomaques ne vécurent pas un demi-siècle dans la mémoire des hommes. Shakespeare semble avoir tracé leur épitaphe lorsqu'il écrit dans Hamlet : « Discuter ce qui constitue l'autorité royale, et en quoi consiste l'obéissance des sujets, pourquoi la nuit est la nuit, le jour le jour, et le temps le temps, c'est perdre à la fois la nuit, le jour et le temps »[1]. Neuves, les thèses protestantes auraient intéressé, mais elles n'étaient que la transposition dans le concret des distinctions usées des « docteurs de sorbonne »[2], qui passent pour n'accepter les doctrines politiques qui si leur sénilité garantit leur innocuité. La lassitude générale eut vite fait de balayer les traces de ces discussions.

[1] SHAKESPEARE, *Hamlet*, acte II, scène II.

[2] Cf. *Vindiciæ contra Tyrannos*, Ed. de 1581, p. 79 : « Les docteurs de Sorbonne nous ont apprins cela maintes fois ».

*

Les doctrines révolutionnaires de la fin du XVI[e] siècle ne doivent donc pas tromper. On fausserait le sens politique véritable de la Réforme, si l'on admettait qu'il s'est révélé pour la première fois dans ces manifestations anarchiques. Et pourtant, combien d'admirateurs de la Réforme renient volontiers les doctrines des réformateurs, pour s'attarder à chercher, dans les dissertations vieillottes des huguenots révoltés, le germe d'un développement démocratique, auquel elles étaient tout à fait étrangères.

Peu s'en faut qu'on ne classe le « droit divin » des réformateurs dans le passé, comme une absurde survivance du moyen âge, incompatible avec leur doctrine. C'est méconnaître à la fois le moyen âge, la Réforme et les temps modernes.

C'est ignorer le moyen âge, que de ne pas saisir l'orientation toute nouvelle que le droit divin prêché par la Réforme donnait à la théorie de l'Etat.

C'est renier la Réforme, que de considérer comme sans importance une doctrine, qui est enracinée au sein même de sa théologie.

Et c'est fermer les yeux sur le monde moderne, que de ne pas voir tout le patrimoine idéologique qu'il doit à cette doctrine.

Le sens du droit divin prêché par la Réforme est double, nous l'avons vu. D'un côté il exalte l'autorité de l'Etat, auréole de gloire le front des princes séculiers, et, contre l'enseignement du moyen âge jugé trop positiviste, prétend donner une âme à l'Etat en l'appelant au service d'une discipline métaphysique et morale. D'un autre côté il supprime le fondement rationnel et juridique que le moyen âge avait

donné à l'autorité et fait de son existence le seul principe de sa légitimité.

L'Etat, comme le dit Gierke, s'affranchit de la tutelle du droit, et l'Etat, ainsi conçu d'une manière toute positive et formelle, s'érige en maître de la métaphysique et de la morale. Deux idées qui paraissent opposées. Deux idées qui sont nées pourtant sur le même sol et des mêmes principes, et qui, par delà les révolutions, continuent de s'accoupler aux yeux du monde contemporain.

On les retrouve unies en des institutions aussi opposées que possible, et le despotisme éclairé qui conduit à l' « Etat de Culture » des allemands n'a rien à envier à cet égard aux démocraties qui se jugent les plus modernes. C'est dans cet esprit qu'il faut chercher le véritable prolongement philosophique de la Réforme dans le monde politique moderne.

Historiquement, cette orientation nouvelle de la philosophie politique prend, dans la pensée des réformateurs, le sens d'une réaction contre l'influence politique de l'Eglise.

C'était une loi historique, constamment vérifiée au moyen âge, que l'autorité des rois fût exaltée surtout dans les périodes de lutte ouverte contre l'Eglise. Les deux pouvoirs étaient comme les deux plateaux de la balance politique: équilibrés durant les siècles calmes, ils subissaient le choc des temps troublés, et l'on ne pensait pas que l'un pût rompre cet équilibre sans compromettre du même coup la position de l'autre.

A ce point de vue, l'œuvre de la Réforme apparaît comme un prolongement des vieilles luttes des Gibelins, et, de fait, c'est dans l'arsenal de ces disputes que Luther avait d'abord cherché ses arguments.

Cependant si le droit divin absolu des Césars avait été déjà défendu par les impérialistes contre la papauté, il ne s'était pas encore trouvé de doctrinaires pour saper aussi sûrement les bases mêmes du contrôle ecclésiastique. Pour enlever à l'Eglise tous les prétextes même indirects à juger les choses temporelles, il fallait supprimer le fondement

juridique et moral de l'Etat et faire tenir toute la vertu du pouvoir dans son existence même. C'était par leur matière que l'Etat et la loi donnaient une prise au pouvoir spirituel. Pour les libérer on les réduisait à leur forme. La philosophie réformée fournissait ainsi aux prétentions de l'Etat des arguments d'une autre portée que ceux des défenseurs les plus radicaux des Césars du moyen âge.

Par un autre trait de génie, les réformateurs donnaient d'emblée à leur théorie un sens moderne, en abandonnant définitivement l'idée de l'Empire universel. Trait de génie, disons-nous. Car il serait faux de croire que l'idée apparût clairement à tous. Comme toujours l'opinion était en retard sur les événements. Nous ne parlons pas seulement des Universités qui s'empêchaient de disputes « *pro et contra* » sur des idées mortes, en discutant gravement les droits de l'Empire sur les royaumes, nous pensons au peuple allemand lui-même, qui, dans sa révolte, restait attaché à l'Empire, et protestait contre les empiétements des jeunes Etats. Toute la littérature de la guerre des rustauds est pleine de ces idées. Ces soi-disant révolutionnaires, comme les condamnés dantesques, avaient le visage fixé sur le passé.

Très rapidement au contraire, Luther, abandonnant la défense de l'Empire, s'était tourné vers les forces neuves, vers les jeunes Etats allemands, qui commençaient à prendre conscience de leur force. Il plaisantait les défenseurs attardés de l'Empire universel, et annonçait l'avènement des nouvelles unités politiques[1].

[1] Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (*1520*). « Il n'y a pas de doute, le juste empire romain annoncé par les prophètes est depuis longtemps détruit; il a trouvé sa fin. Balaam l'avait clairement prédit: « Les Romains viendront, disait-il, et les Juifs seront anéantis, et les Romains passeront à leur tour... ». Et voilà que depuis mille ans les Turcs ont vu leur puissance se développer, l'Asie et l'Afrique se sont effondrées. Voici que naissent la France, l'Espagne, Venise enfin. Que reste-t-il à Rome de son antique puissance ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 462.

Calvin se prononce dans le même sens: « Ils ameinent l'exemple des grues et des mouches à miel lesquelles eslisent toujours

Ces nouveaux Etats, il les pouvait d'autant mieux opposer à l'Eglise qu'elle gênait leur essor. Dans leur effort pour se replier sur eux-mêmes, ils avaient bien pu briser l'unité de l'Empire, ils n'avaient pu attenter à la catholicité de l'Eglise, qui maintenait encore dans le domaine religieux, malgré toutes les tristesses du XV^e^ siècle, une unité plus vaste et plus complète que l'ancienne paix romaine. Il était certain que tous les essais tentés pour nationaliser la religion auraient de grosses chances de réussite.

La déification de l'Etat était la première pierre de l'édifice. Le droit qu'on lui accordait, n'était plus l'apanage des successeurs de Constantin, il appartenait à toutes les souverainetés qui se disputaient leur place au soleil. Toutes pouvaient l'opposer à l'Eglise, et mener ainsi contre elle une guerre d'autant plus dangereuse qu'elle serait plus diverse, plus souple, et répondrait mieux aux besoins de chaque peuple. La doctrine philosophique de Luther, sur la nécessité universelle et le caractère divin de toutes les dominations de fait, permettait d'adapter aux temps nouveaux les vieilles théories des Césars.

Mais ce que la Réforme apportait de plus nouveau encore au mouvement gibelin, c'était l'exaltation de la « conscience de l'ordre séculier ». En faisant de l'Etat un soldat de l'ordre moral et religieux, en le chargeant des hautes œuvres du Maître, elle achevait de consacrer ses conquêtes sur l'Eglise.

La doctrine du Droit divin servait ainsi de soutien à l'idée politique essentielle de la Réforme: la souveraineté exclusive de l'Etat laïc considérée comme le seul représentant autorisé de l'ordre social.

C'est ce nouvel aspect, le plus important et le plus conscient de sa doctrine, que nous avons maintenant à examiner.

un roy ou gouverneur et non pas plusieurs. Je reçoy volontiers ces exemples, mais je demande si toutes les mouches à miel qui sont au monde s'amassent en un lieu pour eslire un roy. Chacun roy est content de sa ruche, pareillement chaque bande de grues a son conducteur propre ». Cf. DOUMERGUE, *op. cit.*, t. V, p. 435.

CHAPITRE IV

La Souveraineté de l'Etat :
I. La Distinction du Spirituel et du Temporel

La notion de souveraineté à la veille de la Réforme.

Principe catholique de la distinction du spirituel et du temporel. — L'Eglise société temporelle. — Indépendance de son organisation temporelle des autres sociétés humaines.

La critique luthérienne: sa prétention de restaurer une distinction inconnue du moyen âge. — Sa critique des abus du système catholique: l'union de la crosse et du glaive; le pouvoir de la papauté « in temporalibus ». — Sa critique des principes: l'Eglise n'est pas une société temporelle. — Conséquences de l'erreur catholique: restriction de la souveraineté de l'Etat, « ratione materiæ », « ratione personæ ». — Négation de la souveraineté ecclésiastique; négation du pouvoir législatif de l'Eglise et de sa juridiction. — L'Eglise n'est pas une société comparable aux autres sociétés humaines.

Les principes positifs: Evolution historique de Luther. — Distinction de l'Eglise mystique et de la chrétienté extérieure. — Les éléments extérieurs de l'Eglise s'effacent puis disparaissent; l'Eglise règne de l'esprit pur; le spirituel libéré du temporel.

CONCLUSION. — Le nouveau principe de distinction: domaine purement spirituel de l'Eglise; souveraineté exclusive de l'Etat sur le temporel; l'Etat souverain territorial absolu.

Nous avons rappelé plus haut les progrès de la notion de souveraineté au cours du moyen âge. Pour retrouver leurs prérogatives oubliées, les Etats avaient dû lutter contre trois adversaires. L'Empire d'abord, qui, au début du moyen âge, prétendait seul à l'exercice des droits souverains. La féoda-

lité ensuite, qui au sein de chaque principauté avait émietté et dispersé la puissance publique. L'Eglise enfin, société parfaite, grandie en dehors des cadres de l'Etat, maîtresse incontestée de la moitié de la vie sociale, limitant le domaine de l'autorité civile, et entreprenant parfois sur sa juridiction.

Au seuil du XVI[e] siècle l'Empire est définitivement vaincu. Si quelques théoriciens attardés parlent encore de sa souveraineté « *de jure* », il ne prétend plus la faire respecter. Des Etats se forment jusque dans son sein, et l'on commence à poser le principe que tous ceux qui ne dépendent que de l'Empire sont souverains.

De même, dans tous les pays où le principe d'unité commence à se dégager de l'anarchie féodale, le souverain reconquiert peu à peu ses attributs et ses droits, et simplifie à son profit les cadres de la vie publique. Si ce travail n'est pas encore achevé au début du XVI[e] siècle, il porte déjà des fruits, présages d'une victoire certaine.

Des difficultés plus sérieuses se dessinent à la frontière du temporel et du spirituel.

Reprendre à l'Eglise les privilèges temporels qu'un long usage avait consacrés, restreindre ses immunités, diminuer la compétence de ses tribunaux était chose aisée. Grignotée par les légistes, la peau de chagrin des juridictions ecclésiastiques se rétractait lentement.

Mais était-ce suffisant? Même confiné dans ses limites, le pouvoir spirituel, maître des consciences, continuerait de tirer à lui la moitié de la vie publique. Le souffle sacré qui fait la grandeur et la force des sociétés, l'âme de la vie sociale, l'Etat en devait accepter le partage. L'Europe chrétienne, malgré les efforts de ses membres pour retrouver l'ancienne unité des cités païennes, ne pouvait violer la loi que le christianisme avait déposée dans son berceau. La distinction du spirituel et du temporel, qui apparaissait alors comme la base intangible du droit public, posait une borne infranchissable aux conquêtes de l'Etat.

*
* *

La distinction du spirituel et du temporel? Que l'on prenne garde au sens que la philosophie politique du moyen âge donnait à ce principe. Tout à l'heure nous verrons la Réforme l'invoquer à contresens pour ouvrir à l'Etat les écluses libératrices. Il n'est pire ennemi des idées claires, que ces étiquettes qui finissent par se charger d'innombrables sens. Comme l'a dit un penseur contemporain[1], « on risque de discuter à leur sujet comme les deux chevaliers cités par Spencer se battaient pour la couleur d'un bouclier rouge d'un côté, vert de l'autre. Chacun n'en voyait que la face ». Le principe de la distinction du spirituel et du temporel rappelle cet écu à double face. Tout le monde veut combattre pour lui, mais nul ne l'entend de la même façon.

Avant toute chose, rappelons donc les définitions du moyen âge.

Le temporel ne pouvait évidemment prêter à aucune ambiguïté. Il s'agissait de la société humaine, politiquement organisée en vue de son bien naturel. Il s'agissait du pouvoir civil sous toutes ses formes, que les docteurs, pour la commodité de la discussion, réduisaient souvent à sa forme idéale, à la magistrature suprême: l'Empire, symbole de l'autorité séculière maîtresse des destinées de ce monde.

Le spirituel était au contraire plus complexe. Il était d'abord défini par sa fin. Au-dessus des sociétés éphémères, par delà les limites d'ici-bas, il dirigeait les âmes vers le bien surnaturel. Il régnait sur l'esprit, sur la matière inaccessible aux lois de fer du siècle, dans le domaine invisible des pensées et des cœurs.

Mais il ne restait pas une pure abstraction, une mystique diffuse et inexprimée, une communion supraterrestre, une idéale Cité de Dieu. Il s'incarnait dans une institution matérielle et visible. Successeur du Christ, qui s'était fait

[1] Paul Bourget, *Etudes et Portraits*, III, p. 158.

chair pour ouvrir aux âmes les portes du Ciel, l'Eglise spirituelle avait, pour remplir sa mission divine, posé sa tente au milieu des sociétés humaines, et elle avait vraiment pris leur chair, leur forme, leur matière.

Communauté parfaite, elle possédait les attributs de la souveraineté, le pouvoir de créer le droit et de l'interpréter, le pouvoir de juger et de sanctionner les manquements à la loi promulguée par ses soins, le pouvoir d'administrer les œuvres temporelles nécessaires à sa vie matérielle. Ce triple droit ne résumait pas ses attributs[1], mais il était l'instrument dont elle usait pour exercer ses deux pouvoirs surnaturels de sanctification et d'enseignement. L'Eglise « gouvernait » Elle commandait par des lois, elle contraignait et réprimait les égarés et les révoltés par des jugements publics et des peines salutaires[2] savamment graduées : pénitence, excommunication, anathème, peines indicatives, peines temporelles..., elle confiait enfin l'administration de son œuvre à un corps hiérarchisé de pasteurs courbés sous l'autorité du pontife romain.

En un mot, l'Eglise ne prétendait pas seulement à une existence immatérielle et mystique, elle posait des assises solides dans le temporel, elle y cherchait même le gage matériel de sa force, de son indépendance, de sa durée, la

[1] Allmain définit en ces termes les six pouvoirs de l'Eglise : « Prima est ordinis, hoc est sacerdotatis potestas et est essentialiter ipse caracter sacerdotatis. — Secunda est potestas administrandi sacramenta populo, præcipue sacramentum penitentiæ. — Tertia potestas est jurisdictionis, quam definimus supra, et est in foro exteriori, id est potestas corrigendi et inferendi pœnam in contumaces etiam invitos. — Quarta est potestas instituendi ministros, distribuendi beneficia et dignitates ecclesiasticas. — Quinta potestas est apostolatus seu predicationis. — Ultima potestas ecclesiastica quæ oritur ex supradictis est potestas accipiendi et etiam exigendi a subditis temporalia pro necessitatibus victus et vestitus ». ALLMAIN, *Libellus de Auctoritate Ecclesiæ*, Cap. II, dans RICHER, *Vindiciæ Doctrinæ Majorum scholæ parisiensis*, Coloniæ, 1683, t. IV, p. 81.

[2] Ce sera dans ces termes qu'en 1755 Benoît XIV définira le pouvoir de gouvernement de l'Eglise. Cf. Mgr. PRUNEL, *L'Eglise*, p. 183.

meilleure sauvegarde humaine des intérêts supérieurs qu'elle défendait.

La société spirituelle était donc une réalité complexe échappant par certains côtés aux nécessités de la vie naturelle, mais rentrant par d'autres aspects dans le cadre des sociétés humaines.

Cette complexité rendait plus malaisée mais plus nécessaire aussi la distinction entre le spirituel et le temporel. Ils ne s'opposaient pas comme l'esprit à la matière, comme l'âme au corps, comme l'invisible au sensible. Séparer le corps et l'âme, c'eût été nier la vie. On ne pouvait arbitrairement isoler l'esprit qui animait la société de l'appareil matériel qui lui servait de soutien. L'Eglise et l'Etat étaient deux manifestations distinctes de la vie sociale, mais deux manifestations complètes de cette vie. Ils étaient l'un et l'autre pétris de matière et d'esprit.

Le sens que prenait le principe de distinction se définit ainsi de lui-même.

Il fallait d'abord distinguer les deux puissances dans le domaine moral. Le souffle qui gonflait la voile de Saint Pierre était à distinguer de l'esprit qui animait la vie politique. Dans quelle mesure leurs efforts pouvaient-ils s'unir?

Dans quelle mesure les gouvernements de ce monde étaient-ils soumis à la direction spirituelle de l'Eglise? Comment celle-ci pouvait-elle s'exercer? Dans quelles limites devait-elle se tenir?

Il fallait ensuite les distinguer dans le domaine matériel. Comment tracer la frontière entre les deux organisations temporelles? Il manquait à l'Eglise un des éléments essentiels des sociétés séculières: elle n'avait pas de territoire. Si l'on exceptait les quelques arpents de terre qui supportaient le trône de Saint Pierre, l'Eglise restait toujours et partout, selon le mot célèbre, une « illustre étrangère au milieu des nations ». Les légistes le lui avaient bien souvent rappelé pour défendre leurs princes contre ses entreprises. L'Eglise était exclusive de toute notion de territorialité. Il était donc

impossible de restreindre ses attributions à un territoire donné. Une rivière suffisait à séparer deux souverainetés séculières ; entre le spirituel et le temporel il n'y avait pas de frontière matérielle. L'Eglise exerçait ses droits sur le territoire même de l'Etat, sur les propres sujets du prince. Il était d'autant plus nécessaire de tracer les limites de leurs pouvoirs respectifs.

Ainsi posé, le problème de la distinction des deux pouvoirs était difficile. Mais il était défini avec exactitude et prudence. En fait la frontière entre les deux pouvoirs était mouvante et pouvait au gré des circonstances se déplacer en faveur de l'un ou de l'autre. Depuis les premiers temps du christianisme, l'histoire était féconde en fluctuations de cet ordre. De ces conflits et de ces luttes, dont les siècles avaient été témoins, et dont le moyen âge avait marqué le paroxysme, il restait un principe qu'aucun Etat n'avait encore osé violer. Le pouvoir temporel ne pouvait prétendre à une souveraineté territoriale absolue, il devait respecter les droits de la société spirituelle et ne pas entreprendre sur les fonctions indispensables à la mission surnaturelle de l'Eglise. L'Etat devait reconnaître que l'Eglise était une société temporelle, qui, à tout le moins, au même titre que lui, avait droit à sa place au soleil. Il gardait toutes les attributions nécessaires au maintien de l'ordre public et au gouvernement de la vie naturelle, mais il ne devait pas en franchir les bornes ; le spirituel appartenait à une autre société qui avait droit dans son domaine à la même indépendance et à la même souveraineté que lui.

Or, c'est à cette souveraineté de la société spirituelle que va s'attaquer la Réforme. Luther se chargera seul de cette œuvre de destruction, dont ses successeurs accepteront le bénéfice.

*
* *

Loin de lui la pensée de combattre le principe de la distinction du spirituel et du temporel. Il n'a d'autre but que

de le restaurer. Le moyen âge a tout confondu. Il vient apporter la clarté : « Aux siècles catholiques, on ne comprenait pas ce qu'était l'autorité séculière, et l'on n'enseignait pas les limites qui la séparaient du gouvernement spirituel... ». « Mais l'Evangile a reparu au jour et son enseignement a rendu évidente la différence entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel... »[1]. Il est conscient du progrès que sa doctrine représente pour la pensée chrétienne, et il parle de son œuvre avec une émotion complaisante : « On sait à combien de reprises et avec quelle abondance nous avons expliqué la parole du Christ : « Rendez à César... ». Car notre doctrine constante a été que l'on devait apporter le plus grand soin à distinguer les deux souverainetés, les deux gouvernements, celui de Dieu et celui de l'Empereur, le spirituel et le temporel. Le Christ avec pertinence et précision nous a montré la voie, et il ne s'est pas contenté de poser le principe de la distinction, il a clairement et lumineusement montré la place de chacune de ces deux puissances »[2]. Mais hélas, « le Pape a fort obscurci la chose, et a tout mêlé de telle sorte, que personne ne peut plus connaître le droit chemin »[3]. « Si l'on avait maintenu dans l'Eglise la distinction entre le spirituel et le temporel, l'existence de la papauté n'eût pas été aussi menacée, mais le Pape a fait de tout un tel mélange, une telle mixture que l'on en rougit »[4]. Il faut donc veiller à rétablir la vérité : « La distinction des deux royaumes, je serai toujours là pour inculquer cette vérité, la mâcher et la remâcher, l'enfoncer comme un clou, comme un coin dans les esprits, et malgré tout ce que j'ai dit, malgré tout ce que

[1] LUTHER, *Psaume 82 (1530)*, Ed. de Weimar, t. XXX[1], p. 190. Cf. JORDAN, *Luthers Staatsauffassung*, p. 91.

[2] Id., *Sermon du 8 Novembre 1534*, Ed. de Weimar, t. XXXVII, p. 598. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 93.

[3] Id., *Sermon (1537)* : « Wir sollen aber lernen dass das geistliche und weltliche Regiment soweit voneinander zu scheiden sind als Himmel und Erde ». Ed. de Weimar, t. XLVII, p. 284. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 95.

[4] Id., eod. loc.

j'ai écrit, le péril demeure car le démon ne cesse de cuire et de brouiller les deux ordres l'un avec l'autre »[1]. « Tenons-nous donc à cette première certitude, il y a deux administrations distinctes et diverses, l'ordre ecclésiastique et l'ordre politique que Satan a confondus d'admirable façon dans la papauté. Soyons vigilants, et ne souffrons pas qu'elles soient confondues ; ne cédons rien, ne consentons aucun abandon qui puisse favoriser cette confusion »[2].

Le premier exemple flagrant de la confusion créée par le moyen âge, était la réunion, si fréquente à la fin du XV^e^ siècle, de la crosse et de l'épée dans la même main. Ne voyait-on pas les papes faire la guerre? L'union des titres féodaux et des bénéfices ecclésiastiques n'était-elle pas monnaie courante, en Allemagne surtout? « Mes peu gracieux Seigneurs, ricane Luther, papes et évêques devaient être évêques et prêcher la parole de Dieu, les voilà princes régissant châteaux, villes, pays et peuples... »[3]. « Comment peut-on régir un empire, prêcher, prier et veiller aux soins des pauvres tout à la fois?... »[4]. « Que le Pape retire la main du plat! »[5]. « L'Eglise ne doit posséder aucune puissance impériale car elle n'a rien à voir avec les choses de ce monde »[6]. Et Luther proteste contre le pouvoir temporel de la papauté, et le triste spectacle qu'elle donne en jetant ses troupes dans la mêlée des

[1] LUTHER, *Psaume 101* (*1534-1535*), Ed. de Weimar, t. LI, p. 239. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 96.

[2] Id., *Lettre du 21 Juillet 1530*, dans DE WETTE, *Luthers Briefe*, t. IV, p. 105.

[3] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 265.

[4] Id., *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 433-434.

[5] Id, eod. loc., p. 435[6]: « Der Bapst die Handt auss der Suppen ziehe ». La critique est formulée après le rappel de la décrétale « *Pastoralis* » du pape Clément VI : « Non tam ex superioritate quam ad imperium non est dubium nos habere quam ex potestate in qua vacante imperio imperatori succedimus ».

[6] Id., *Resolutio super propositionem XIII* (*1519*), Ed. de Weimar, t. II, p. 224.

peuples. « Le pape, le maître le plus élevé de l'ordre spirituel, mène avec les rois la guerre la plus cruelle »[1]. Calvin reprendra plus tard les invectives de Luther : « Ne vont-ils pas se mêler de tirer à eux non seulement villes, bourgs et châteaux, mais les grands comtez et duchez, et finalement estendre leurs pates jusques aux royaumes et empires... Est-ce affaire aux évêques de s'empêcher de justice et d'entreprendre le gouvernement des villes et des païs? »[2].

Ce premier reproche fait à l'organisation du moyen âge n'avait certes rien d'hérétique. Ce n'était pas la première fois que des voix s'élevaient pour en déplorer les abus. Deux siècles auparavant, Dante, sans contredire la doctrine catholique, avait regretté que le glaive fût parfois confié à celui qui ne devait user que du bâton pastoral.

> ...ed e giunta la spada
> Col pastorale, e l'uno e l'altro insieme
> Per viva forza mal convien che vada[3].

L'Eglise n'avait jamais fait difficulté d'admettre l'origine strictement humaine du pouvoir temporel que ses membres exerçaient occasionnellement. Si Saint Thomas avait reconnu aux prélats le droit de s'entremettre des choses temporelles, c'était dans la mesure où la puissance séculière les leur avait abandonnées[4]. Il s'agissait donc d'une concession de l'autorité civile. Le bénéficier qui se voyait attribuer une justice féodale entrait pour autant dans la hiérarchie séculière. Il était soumis aux mêmes obligations qu'un seigneur laïc[5]. Indépendant au spirituel, il devait au temporel rendre à son suzerain l'hommage qui lui était dû. Si regrettables que fussent certains

[1] LUTHER, *Assertio articulorum* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VII, p 139. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 14.
[2] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541. (Ed. LEFRANC, p. 743).
[3] DANTE, *Purgatorio*, XVI, 109.
[4] ST THOMAS, *Sum. th.*, II[a], II[æ], qu. LX, art. VI : « Non est usurpatum judicium si spiritualis prælatus se intermittat de temporalibus... quæ ei a seculari potestate relinquuntur ».
[5] ESMEIN, *Histoire du droit français*, p. 262.

abus, la distinction des deux pouvoirs était donc théoriquement respectée même s'ils se trouvaient réunis sur une même tête.

Mais la Réforme ne s'arrêtait pas à cette critique d'un mal très répandu, mais en somme superficiel. Elle signalait d'autres aspects de la confusion. Le pouvoir spirituel ne se contentait pas de compliquer son ministère d'attributions temporelles à tout le moins superflues, il prétendait encore dominer et régler le temporel, en vertu même de sa souveraineté sacrée. Il ne s'agissait plus d'une concession de la puissance séculière, c'était un droit propre inhérent à son ministère surnaturel, que le pape s'arrogeait sur les principautés de ce monde. On a reconnu le principe du pouvoir indirect de la papauté « *in temporalibus* ». Luther ne se faisait pas faute de le grossir et de le déformer pour que la contradiction en fût plus facile : « Si vous voulez les menacer du bras séculier, clame-t-il, ils disent et décrètent que la puissance séculière n'a pas de droit sur eux, mais qu'au contraire le glaive spirituel domine le temporel »[1]. Mur de papier que le fougueux réformateur aura vite abattu. La papauté, l'Eglise n'ont aucun pouvoir à exercer sur l'autorité temporelle. « Le pape n'a aucun droit sur l'empereur. Quel titre a un évêque à couronner un roi ? Pourquoi celui-ci vient-il chercher à l'autel le Saint Chrême, qu'a-t-il besoin d'y venir recevoir sa couronne ? Il faudrait abandonner le protocole diabolique qui ordonne à l'empereur de baiser la mule du pape, de s'asseoir à ses pieds, ou (comme on dit) de lui tenir l'étrier en maintenant son cheval au mors... Il faut surtout que l'empereur cesse de tolérer l'arrogance du pouvoir pontifical, les papes n'ont-ils pas l'impudence de prétendre à une puissance usurpée. Le chapitre Solitæ (*Decret. Gregor. Lib. I, tit.* 33, *cap.* 6) a élevé la puissance pontificale au-dessus de la puissance impériale, il ne vaut pas un heller,

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 406.

il vaut ceux qui l'invoquent et ceux qui s'y soumettent, car ils réduisent à leur propre entendement la parole de Dieu, et n'ont foi qu'en leur suffisance »[1].

« Une présomption aussi débordante, aussi insolente est née dans la pensée du diable pour préparer le temps de l'Antéchrist et élever le pape au-dessus de Dieu même. Beaucoup de pontifes l'ont déjà fait, d'autres le feront. Appartient-il au pape de s'élever au-dessus de la puissance temporelle? Son seul rôle est de prêcher et d'absoudre, il doit se cantonner à sa mission spirituelle. Dans tous les autres domaines il doit être soumis aux princes selon les préceptes de Saint Pierre et de Saint Paul »[2].

*
* *

Ainsi s'affirme d'abord la volonté de la Réforme d'arracher l'Etat à la « suzeraineté de l'Eglise », selon le mot un peu tendancieux de Sohm[3]. Peut-être n'exprime-t-il pas avec exactitude la position de l'Eglise en face des puissances du moyen âge, il montre en tout cas ce que la Réforme a cru voir dans l'organisation médiévale, et ce qu'elle a voulu combattre.

Toutes ces idées n'étaient pas encore bien nouvelles. Luther trouvait ses premières armes dans le vieil arsenal des luttes du Sacerdoce et de l'Empire. D'autres avant lui avaient nié le pouvoir indirect de la papauté, d'autres avaient refusé son arbitrage dans les questions temporelles. Si la Réforme s'était bornée à protéger ainsi l'indépendance de l'Etat contre toutes les entreprises du spirituel, sa critique n'aurait pas été aussi dévastatrice. Mais elle ne prétendait pas se contenter de ramener le spirituel et le temporel dans les cadres qui leur avaient été tracés par les esprits les plus

[1] Luther, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 406.
[2] Id., *ibid.*, p. 434.
[3] Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 544.

modérés du moyen âge. Il s'agissait de bien autre chose. Le mal était plus profond. La confusion des deux puissances ne venait pas tant des abus qui avaient mêlé les deux sociétés dont le catholicisme proclamait la distinction, que de l'inexactitude des principes sur lesquels était fondée cette distinction. Non seulement le moyen âge n'avait pas pu obtenir que la distinction posée par lui fût pratiquement respectée, mais les bases théoriques qu'il lui donnait étaient en fait le germe de toute la confusion.

Tout le mal venait de ce qu'on opposait l'Eglise à l'Etat, comme une société temporelle à une autre communauté souveraine. On voyait dans l'Eglise une véritable société humaine, possédant les attributs essentiels de toutes les communautés de ce monde. C'était l'erreur foncière du catholicisme et c'était aussi la raison de son impuissance à maintenir une distinction, dont il méconnaissait le principe.

Que ce fût une erreur, on n'en pouvait douter. « Les romanistes vont disant que le pape est un seigneur de ce monde. Mensonge! car le Christ, dont il se vante d'être le représentant et le vicaire, a dit devant Pilate: Mon royaume n'est pas de ce monde »[1]. « Il faut en fait exclure la chrétienté de toutes les sociétés temporelles, pour qu'elle n'ait rien de matériel. Ne voyez-vous pas que cet aveugle romaniste fait de l'Eglise un corps semblable à toutes les communautés »[2]. « Voilà le scandale, des courtisans font de l'évêque de Rome un seigneur de l'un et l'autre royaume, jamais le Christ n'a rien établi de semblable puisqu'il proclame que son règne n'est pas de ce monde »[3]. « Jamais il ne pourra se faire qu'une organisation humaine règne sur le ciel ou sur les âmes. Une semblable société ne peut agir que sur la terre, sur les

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 416.

[2] Id., *Von dem Papsthum zu Rom* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 293.

[3] Id., *Resolutio super propositionem XIII* (*1519*), Ed. de Weimar, t. II, p. 205.

relations extérieures des hommes entre eux, dans le domaine où l'on peut voir, connaître, diriger, juger, punir, et sauver les êtres »[1]. « Mais le gouvernement temporel n'a rien à voir avec le règne du Christ, il est une chose purement extérieure comme tous les autres offices, comme tous les autres états, aucun d'eux ne présente un rapport quelconque avec le royaume spirituel... »[2]. Voilà les vrais principes, voilà la source du mal. Si tout est confondu, c'est que l'on a délibérément méconnu la véritable nature du pouvoir spirituel: « Il est grand temps pour nous de prier Dieu de nous venir en aide, des souverainetés spirituelles nous en avons à profusion, mais nous n'avons pas de gouvernement de l'esprit »[3].

L'erreur une fois démasquée, il était facile de montrer qu'elle était l'unique cause de la confusion des deux pouvoirs.

Et d'abord si l'Eglise prétendait être une société temporelle il allait de soi qu'elle voulût connaître d'un grand nombre de matières temporelles. Tout ce qu'elle se réservait dans ce domaine était ainsi soustrait à l'action légitime du pouvoir civil. On savait assez quelles limitations les tribunaux d'Etat avaient dû subir, du fait de l'extension de la juridiction ecclésiastique. La centralisation de l'Eglise avait encore aggravé le mal, puisque de nombreuses causes ecclésiastiques étaient maintenant portées devant les tribunaux romains. « Aussi faudrait-il veiller à ce qu'aucune cause séculière ne fût attirée par Rome, toutes doivent être réservées au pouvoir temporel; les papistes eux-mêmes le proclament dans leur droit spirituel mais ils n'en tiennent aucun compte »[4]. La première conséquence de l'erreur catholique

[1] LUTHER, *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 266.

[2] Id., *Sermon* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XII, p. 331. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 36.

[3] Id., *Von den guten Werken* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 430.

[4] Id., *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 430.

est que l'Etat voit injustement diminuer au profit de l'Eglise sa compétence « *ratione materiæ* »[1].

Fait plus grave encore, n'a-t-on pas prétendu amputer aussi sa compétence « *ratione personæ* » ? L'immunité dont jouissent les clercs est un scandale, qu'est ce que le *privilège de clergie* sinon un affront insolent à la puissance étatique ? « C'est par trop fort : on élève, au-dessus de tout, le droit spirituel et la liberté spirituelle, on protège le corps et les biens des clercs, comme si les laïcs n'étaient pas aussi bons chrétiens qu'eux, comme s'ils ne participaient pas de l'esprit au même titre qu'eux, comme s'ils n'appartenaient pas à l'Eglise... Un prêtre est-il assassiné ? Tout un royaume est mis en interdit, pourquoi n'en pas faire autant lorsqu'un paysan disparaît ? D'où vient une si grande différence entre des sujets égaux ? De lois forgées par les hommes, de babouinages humains »[2]. Folie et mensonge ! « La puissance temporelle a dans les mains le glaive et les verges pour punir les méchants et récompenser les bons... Vouloir lui retirer le droit de punir les clercs et de dominer la puissance ecclésiastique, c'est refuser à la main le droit de servir les yeux... Si on veut en empêcher la puissance temporelle, en prétendant que son office est inférieur à celui du prêcheur et du confesseur, pourquoi ne pas interdire aussi aux cordonniers, tailleurs et cuisiniers de prêter leurs services aux clercs ? »[3].

L'Eglise donne une portée d'autant plus dangereuse à

[1] Luther rappelle que l'Eglise doit tous ses biens temporels à la libéralité de l'Etat : « So ist, von der Zeit des Konstantin an, nicht durch die Autorität der Bischöfe, sondern durch die der Kaiser den Menschen, den Personen, und den Gütern, der Kirche Freiheit gegeben, und es kann keiner dagegen irgend etwas vorbringen, was Gewicht hat. Wenn daher der Kaiser oder die Fürsten das widerrufen, was sie durch ihre Autorität geschenkt haben, so kann man ihnen nicht Widerstand leisten, ohne Sünde und Gottlosigkeit ». *Resolutio super propositionem XIII*, Ed. de Weimar, t. II, p. 220.

[2] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 411.

[3] Id., *ibid.*, p. 409.

cette erreur funeste, qu'elle y voit le symbole de son indépendance. Elle proclame sa « souveraineté » absolue en face de l'Etat. Etrange confusion! C'est un véritable non-sens de donner à un pouvoir spirituel une semblable qualité: « Sans doute il va de soi qu'une puissance séculière ne peut être soumise à ses propres sujets, mais le Christ est venu et a changé toutes choses en disant: « Vous ne devez pas ressembler aux Seigneuries temporelles ». Il veut donc que les princes de son peuple soient les sujets de chaque chrétien et qu'ils se soumettent à leurs jugements »[1]. D'ailleurs, on devine bien le but que poursuit l'Eglise en se disant souveraine, elle veut seulement échapper à la puissance étatique, elle veut restreindre encore son champ d'action. On doit rejeter ses prétentions: « Que le pape se contente de dominer l'empereur dans les choses divines, prédication, enseignement, administration des sacrements; dans ce domaine, le premier évêque, le premier prêtre venu s'impose à quiconque, tel Saint Ambroise jugeant l'empereur Théodose au tribunal de la pénitence, tel le prophète Nathan dirigeant David, et Samuel le roi Saül. Mais ensuite laissez l'empereur allemand être franchement et droitement empereur, ne permettez pas que sa puissance soit contrecarrée par les prétentions hypocrites du papisme, comme si l'on devait faire une exception pour lui et lui laisser le gouvernement absolu de toutes choses »[2]. « L'empereur a souveraineté sur toutes les matières temporelles, même sur celles qui concernent l'Eglise »[3]. « Que l'autorité séculière remplisse donc sa mission sans entraves, sans regarder qui elle frappe: pape, évêque, prêtre, car toute âme, (le pape aussi je pense), doit être soumise à l'autorité, qui ne porte pas le glaive en vain,

[1] LUTHER, *Warum Bücher verbrannt sind* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VII, p. 168. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 13.

[2] Id., *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 465.

[3] Id., *Resolutio super propositionem XIII* (*1519*), Ed. de Weimar, t. II, p. 220.

mais est instituée par Dieu pour la punition des méchants et la vengeance des bons »[1].

La distinction des deux puissances, dans le sens où l'entend le moyen âge, a donc pour premier effet de donner à l'Eglise des droits temporels auxquels elle ne peut légitimement prétendre, et de restreindre à son profit le domaine de l'Etat. Elle a pour seconde conséquence de corrompre l'Eglise elle-même en la matérialisant, car tout le temporel que l'Eglise a volé à l'Etat infecte sa vie spirituelle. On croyait garantir son indépendance en la dotant des attributs formels des communautés souveraines. Ne voyait-on pas que c'était là le plus sûr moyen de la mettre sur le même pied qu'elles. On croyait avoir donné une base solide à la distinction des deux puissances. La confusion naissait au moment même où on pensait l'éviter : « Je voudrais bien savoir, disait Luther, qui a découvert le premier l'interprétation du texte de la passion sur les deux glaives : de l'un on fait le glaive spirituel, (mais non dans le sens où l'entend l'apôtre : le glaive de l'esprit, la parole de Dieu), de l'autre on fait le glaive temporel, et l'on arme le pape de l'un et de l'autre. Ainsi, au lieu de nous présenter le pape comme un père chéri, on en fait le plus cruel des tyrans. Autour de son siège, nous ne voyons qu'appareil de domination »[2]. Ce qui rend diabolique l'interprétation donnée par le moyen âge au texte de Saint Luc[3], ce n'est pas tant la prétention de quelques exaltés de voir dans le pape le détenteur légitime des deux puissances, que le fait de présenter les deux glaives comme les symboles de deux puissances comparables, sinon du même ordre. Opposer le glaive au glaive, quelle erreur : « Si le royaume

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 409.

[2] Id., *Resolutio disputationis* (*1518*), Ed. de Weimar, t. I, p. 624. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 13.

[3] ST. LUC, XXII, 38 : « At illi dixerunt : Domine, ecce duo gladii hic. At Ille dixit eis. satis erit ». Voir ci-dessus Introduction, § III, p. 73.

séculier ne connaît que le fer..., la cité surnaturelle ne connaît que la grâce et l'oubli des péchés... »[3]. « Le Christ voudrait-il diriger son peuple le glaive et le fouet au poing... »[2].

Distinguer les deux puissances ne revient donc pas à tracer une frontière arbitraire entre leurs attributions respectives. Il faut bien plutôt montrer qu'elles n'ont aucun caractère commun et qu'elles sont aussi éloignées l'une de l'autre que le Ciel de la terre.

En effet le royaume spirituel ne peut connaître de gouvernement doté des attributs ordinaires de la puissance publique : pouvoir législatif, juridiction, sanction. Le moyen âge l'avait cru et c'était contre quoi s'insurgeait la Réforme. « Cette armature matérielle est sans doute nécessaire aux gouvernements de ce monde, princes et seigneurs, qui doivent batailler contre les brigands et les ennemis »[3]; « mais dans le royaume du Christ il doit en aller autrement, c'est un règne tout nouveau qu'il faut instituer, on ne dira rien, on n'organisera rien, on n'ordonnera rien sur l'existence matérielle, sur l'activité extérieure, on ne fera pas de la contrainte positive un moyen de gouvernement, on ne règnera pas comme Moïse en entretenant la terreur et la domination de la loi. Non, le sceptre du nouveau royaume sera la parole, la prédication qui nous révèlera les conditions de notre béatitude »[4].

L'Eglise n'est donc ni une puissance publique, ni un gouvernement, elle est une simple « ambassade »[5], un corps

[1] Luther, *Sermon* (*1527*), Ed. de Weimar, t. XXIV, p. 6. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 93.

[2] Id., *Commentaire de Saint Jean* (*1537-1538*), Ed. de Weimar, t. XLVI, p. 731. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 93.

[3] Id., *Sermon* (*1531*), Ed. de Weimar, t. XXXIV[2], p. 397. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 94.

[4] Id., *Psaume 110*. Cité par Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 464-465.

[5] Id., *Sermon du 24 Octobre 1522* : « Denn das Regiment und Amt der Geistlichen soll nichts anderes sein als eine Botschaft, womit sie Christi Reich predigen, und nicht herrlich einherreiten mit grossen Rossen und grossen Volk ». Ed. de Weimar, t. X[3], p. 378. Jordan, *op. cit.*, p. 37.

de prédication; qu'elle prêche, instruise, administre les sacrements, mais qu'elle ne se mêle pas de gouverner. Il lui manque les deux attributs essentiels de tout gouvernement: le pouvoir de faire des lois, et celui de les appliquer par la contrainte, ou de sanctionner leur violation. « Car Dieu n'est pas un seigneur de ce monde, a fortiori est-il moins encore un cruel tyran, qui gouvernerait les hommes par le glaive ou par la force, et leur imposerait des lois »[1]. « La suprême injustice commise par la papauté a été de forger des lois pour les chrétiens et de les leur vouloir imposer. Un peuple chrétien ne peut et ne doit connaître aucune contrainte. Si l'on entreprend de lier les consciences avec des lois extérieures, la foi et la vie chrétienne sont bien près de leur ruine »[2]. Ni loi, ni contrainte, le peuple de Dieu est un peuple libre. Il ne peut exister de puissance humaine au-dessus de lui. « Il n'y a parmi les chrétiens aucun autre souverain que le Christ lui-même, et le Christ seul. Comment pourrait-on concevoir une autorité puisque tous les chrétiens sont égaux, puisqu'ils ont tous les mêmes droits, la même puissance, la même dignité, les mêmes biens? A quoi sert-il à l'un d'entre eux de se dire le souverain des autres, puisqu'ils veulent tous être soumis les uns aux autres? Partout où sont réunis de vrais chrétiens de ce genre, le voudrait-on que l'on ne pourrait instituer une autorité quelconque, car la nature ne souffre pas qu'il puisse y avoir un souverain là où personne ne veut et ne peut dominer les autres... »[3].

Il faut rejeter toutes ces idées qui, en parant l'Eglise des qualités propres aux seules communautés temporelles, l'ont confondue avec elles. Pour distinguer les deux puissances, il faut dépouiller l'Eglise de son appareil charnel, il faut

[1] LUTHER, *Sermon du 6 Janvier 1532*, Ed. de Weimar, t. XXXVI, p. 68. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 98.

[2] Id., *Epistel Petri* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XII, p. 333. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 38.

[3] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 271.

rendre au siècle ce qu'elle lui a pris. Sohm a lumineusement résumé la pensée de Luther sur ce point: « L'Eglise du Christ est le royaume du Christ, le royaume de Dieu, le royaume céleste, un royaume d'esprit qui ne peut avoir d'autre chef que l'Esprit divin, le Christ: et c'est parce que l'Eglise est le royaume du Christ, la fiancée du Christ et le corps du Christ, qu'elle ne peut accepter aucun souverain de chair, aucune doctrine humaine, aucun précepte humain. Et c'est aussi pour cette raison qu'elle est incompatible avec tout gouvernement usant de moyens matériels, coercitifs, juridiques, voire même avec tout gouvernement fondé sur des principes simplement extérieurs et formels »[1].

Ainsi se définit le nouveau principe de distinction. A l'Etat toutes les manifestations extérieures, corporelles, sensibles de la vie sociale. A l'Eglise la vie surnaturelle, mystique, imperceptible. A l'Etat la société humaine toute entière. A l'Eglise la communion surnaturelle des enfants de Dieu[2].

[1] Sohm, *Kirchenrecht,* t. I, p. 464.

[2] C'est encore à Sohm qu'il faut demander les formules définitives. On les trouvera dans le second volume posthume de son *Kirchenrecht,* t. II, p. 139. Nous transcrivons textuellement cette page dont le lecteur appréciera l'importance: « Alles was im katholichen Sinne Kirche heisst, ist verschwunden. In den weiten Landen der Christenheit, ist keine Kirche Christi mehr zu sehen. Sie ist da, sie lebt, aber sie lebt nur als die unsichtbare Seele der sichtbaren leiblichen Christenheit.

« ...Für alle getauften erscheint die sichtbare Christenheit als die weltliche Zwangsgemeinschaft, deren Ordnungen und Obrigkeiten (Kaiser, Landesherren, Ortsobrigkeiten) sie, kraft ihres Christenstands, ohne Rücksicht auf ihren Willen, unterworfen sind. Auch sofern die sichtbare Christenheit für Wort und Sakramentsverwaltung organisiert ist, bedeutet sie die Christenheit als weltliche Zwangsgemeinschaft, der jeder Christ als solcher zugehört und gehorsam schuldet. *Auch die um Wort und Sakrament versammelte sichtbare Christenheit ist Welt.*

« Hier wird der ungeheure Umschwang offenbar der..., die Welt der Reformation von der Welt des Mittelalters scheidet. Ein Erdleben hat stattgefunden. Der eine von den beiden Hochgipfeln, in denen der gesellschaftliche Aufbau der Christenheit sich empor-

*
* *

Il est bien évident que la pensée de Luther n'a jamais été exprimée sous une forme aussi synthétique. Au XVI[e] siècle, le génie de la synthèse n'était pas encore descendu sur l'Allemagne. Luther est un esprit discursif, qui répugne à la rigueur logique, voire même à la plus élémentaire cohérence. Il voit les idées par la face qu'elles présentent au moment où elles se dégagent des faits. Il ne les domine pas. Il en perd souvent le fil. Surtout il ne cherche pas à concilier les aspects contradictoires que lui présentent les choses. On est donc certain de trahir toujours un peu sa pensée en la réduisant à l'unité, et les vues de Sohm doivent être complétées par un rappel de l'évolution historique du réformateur.

De 1517 à 1520 la position de Luther est hésitante. Il condamne avec la dernière vigueur les usurpations de la papauté sur le gouvernement temporel, et entend rejeter l'Eglise du domaine séculier qu'elle doit à la faiblesse ou à la condescendance des gouvernements civils. Cependant il croit encore que dans l'Eglise elle-même il peut exister un gouvernement temporel pour la direction des œuvres extérieures de la Chrétienté.

L'essentiel est de distinguer nettement cette « chrétienté extérieure » d'origine purement humaine, et la communion spirituelle qui est l'essence et l'âme de l'Eglise[1]. Oui,

türmte ist eingestürzt. Das Papsthum, die geistliche Obrigkeit ist verschwunden. *Auch die Gemeinschaft von Wort und Sakramentsverwaltung ist, als Stück der Welt, der weltlichen Obrigkeit untertan...* ».

[1] LUTHER, *Von dem Papsthum zu Rom* (*1520*) : « Il est clair que la Sainte Eglise n'est pas attachée à Rome, mais par tout l'univers, elle est rassemblée par la foi, spirituellement et non corporellement... L'Eglise catholique extérieure nous la voyons tous, elle ne peut donc être la véritable Eglise... ». « Die Erste Weise nach der Schrift ist das die Christenheit heisset ein Vorsammlung aller Christ gläubigen auf Erden wie wir ihm glauben betten : Ich gläube in den heiligen Geist, ein Gemeinschaft der Heiligen. Diese Gemeine oder Sammlung heisset aller der die im rechten Glauben, Hoffnung, und Lieb leben,

il y a dans l'Eglise une organisation humaine, et cette organisation est respectable comme toutes les autorités de ce monde. On peut même admettre qu'elle existe de droit divin, au même titre que les princes de ce monde qui règnent par la grâce de Dieu. Loin de Luther la pensée de se révolter contre elle: « Que m'importe à moi qui sais qu'il faut honorer et supporter le Turc même à cause de son pouvoir parce que je suis certain qu'aucune puissance ne peut subsister sans le vouloir de Dieu »[1].

Il y a donc deux principes d'organisation dans l'Eglise, l'un purement spirituel, l'autre matériel et humain. Ils coexistent, comme l'âme et le corps, mais ils ne sont plus intimement unis. Il faut au contraire les distinguer avec le plus grand soin.

Luther n'a pas sitôt fait cette concession qu'il la regrette déjà. La distinction doit être portée plus avant. Il ne se peut pas que l'organisation extérieure de l'Eglise soit réglée par les mêmes principes que les sociétés humaines. La puissance qu'il lui reconnaissait tout à l'heure, avec un respect assez insolent en l'assimilant à celle des autorités laïques et païennes, est en fait une satanique injustice[2]. Il n'est pas possible de recommander vis à vis d'elle une obéissance sans limite. Dans le sermon sur les bonnes œuvres il exprime la nécessité d'une nouvelle distinction[3]. On doit respecter tous les ordres

also das der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nit leiblich Versammlung sondern ein Versammlung der Hertzen in einem Glauben... Das heisst nun eigentliche Einigkeit von welcher die Menschen heissen ein Gemeine der Heiligen welche Einigkeit, es sei der Stadt, Zeit, Personen, Werck odder was es sein mag ein Christenheit macht ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 292 et s. Luther distingue ainsi la « Chrétienté » et l' « Eglise ».

[1] Abbé Cristiani, *Du Luthéranisme au Protestantisme*, Paris, 1911.

[2] Cf. Hermelinck, *Zu Luthers Gedanke über Idealgemeinde und weltlicher Obrigkeit*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIV, p. 280.

[3] Luther, *Von den guten Werken* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 259.

de l'autorité séculière même s'ils sont injustes. Mais l'on ne doit pas porter si loin l'obéissance aux commandements de l'autorité spirituelle. Il suffit qu'elle ne remplisse pas exactement l'office pour lequel elle a été créée, il suffit qu'elle en dépasse les bornes de l'épaisseur d'un cheveu pour qu'on ait le droit de se révolter contre elle. Car si l'on souffre la coexistence dans l'Eglise d'une organisation temporelle et d'une communion spirituelle, il ne faut pas que la première étouffe la seconde, il faut l'arrêter radicalement dès qu'elle est tentée de le faire.

On en vient donc à recommander une réforme de la chrétienté extérieure elle-même, qui doit être conçue sur des bases nouvelles qui la distinguent des autres communautés humaines: « Je ne condamne pas la souveraineté exclusive de l'Eglise romaine, dit encore Luther en 1520, mais je réprouve la puissance qu'elle emploie, et sa prétention à la fonder sur une institution divine. Son principe devrait bien plutôt être le consentement réciproque des croyants et le lien de charité qui les unit. Elle serait ainsi une souveraineté de l'amour agissant, et non une puissance de domination »[1]. Si l'on renouvelle ainsi les caractères extérieurs de l'Eglise, Luther veut bien y rester fidèle. Dans l'adresse à la nation allemande, qui, par la proclamation du suffrage universel, porte les derniers coups à la puissance spirituelle, il maintient une organisation ecclésiastique formelle. Un pape qui « avec une simple couronne d'évêque, sera plus instruit dans l'Ecriture et plus saint en toutes choses, qui ne fera pas autre chose que de pleurer et de prier quotidiennement pour l'Eglise, et de se donner en exemple à tous. A ses côtés, douze cardinaux et la centième partie de la curie, pour émettre des avis sur les questions de foi, s'il y a discussion entre les évêques d'un pays. Des évêques nommés par leurs collègues. Dans chaque ville un prêtre, simple bourgeois élu par la communauté pour

[1] LUTHER, *Operationes in Psalmis* (*1519-1521*), Ed. de Weimar, t. V, p. 57. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 15.

sa piété et son instruction[1]. L'Eglise « extérieure » va-t-elle se reconstituer sur une sorte de droit démocratique?

Non, car voici la Diète de Worms, et la bulle d'excommunication. Les livres de Luther sont brûlés, les ponts sont rompus. Il n'y a plus de doute, l'Eglise catholique est une citadelle du démon. Il faut la rejeter toute entière. Aussi bien était-ce folie de vouloir réunir dans le sein de l'Eglise deux éléments contradictoires, une organisation temporelle, et la vie débordante de l'esprit. Toutes ces pompes extérieures, toutes ces œuvres temporelles, toute cette armature formelle, toute cette carcasse desséchée que les papistes admirent dans leur « droit spirituel », sont autant de « déjections de l'Enfer » pour souiller la robe sans tache de l'Eglise. Il faut que l'âme chrétienne s'échappe de cette geôle. Il faut pousser la distinction jusqu'au bout, rendre au monde la papauté, le royaume de l'Eglise et son organisation, et faire du royaume du Christ la véritable église de l'Esprit, reconnaissable à l'Evangile, aux sacrements, et à la théologie de la croix[2].

Pourtant Luther hésite encore. Il voit bien que l'Eglise doit avoir un fondement corporel, puisqu'elle réunit des hommes . « *Sine loco et corpore non est ecclesia* », mais mieux vaut n'y point penser. Toutes les choses extérieures sont méprisables. « Elles sont indifférentes. Aucune d'elles n'est nécessaire. Ne nous préoccupons pas de trouver l'unité de lieu, l'unité des corps, l'unité des personnes, ce serait étreindre le néant, si nous possédons l'unité de l'Esprit, la seule dont l'apôtre nous a recommandé le respect »[3].

Et d'ailleurs est-il nécessaire de poser le problème? Luther n'en est pas persuadé. Dominé par les espoirs apocalyptiques, il croit alors fermement que le Christ n'est pas loin, et il se repose dans une vision béatifique de la société future,

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 415 et s.

[2] Cf. HERMELINCK, *op. cit.*, p. 286. Voir les références aux œuvres de Luther de cette époque.

[3] Id., eod. loc.

présentant une sorte d'Eglise eschatologique dont on ne saurait dire si elle appartient au ciel ou à la terre.

Le traité de l'autorité séculière marque le terme de son évolution[1]. Il y a deux familles distinctes dans la descendance d'Adam : les chrétiens appartiennent au Royaume de Dieu sous le sceptre du Christ, les non chrétiens sont courbés sous l'autorité séculière. Entre les deux la distinction est absolue. D'un côté règne la loi de fer, les organisations rigides, la réglementation juridique. De l'autre côté la liberté absolue, l'anarchie bienheureuse, la charité. « Les chrétiens n'ont d'autre droit que leur propre volonté ». « Ils n'ont besoin ni de loi, ni d'épée ». « Les chrétiens peu nombreux rares mais justes, qui sans se connaître sont répandus par tous les pays, n'ont proprement besoin d'aucune relation humaine. Ils communiquent intérieurement par la parole et s'unissent dans le Christ, seul roi en son Royaume, qui s'oppose à la cité du monde ». « Comme chrétiens ils n'ont besoin d'aucun service divin extérieur, car de leur âme monte une perpétuelle prière vers Dieu... Intérieurement, en esprit, les chrétiens ont tout ce qu'ils doivent avoir, c'est seulement parce qu'ils ont un corps et dans la mesure où ils sont pécheurs qu'ils ont besoin de rechercher la société des autres »[2].

En d'autres termes, l'Eglise finit dès qu'on lui donne un soutien temporel. L'Eglise est exclusive de toute acception humaine, de toute base juridique et formelle. Le but de toute organisation est de réaliser l'unité dans l'espace et dans le temps. Or, l'Eglise échappe à la durée et à l'étendue. Seul subsiste le principe de son unité mystique dans le Christ. Les formes humaines qu'elle peut prendre n'ont qu'une valeur éphémère. L'Eglise visible est sans base fixe, sans assiette définie[3]. Elle est le résultat de l'union de deux réalités étran-

[1] LUTHER, *Von weltlicher Oberkeit*, Ed. de Weimar, t. XI, p. 246.

[2] HERMELINCK, *op. cit.*, p. 291-293. Les références renvoient à l'Edition de Weimar, t. XIX, p. 73 et t. VII, p. 30-39.

[3] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 473 : « La foi chrétienne ne reconnaît à l'intérieur de l'Eglise aucune communauté au sens juri-

gères, l'une positive (la présence d'hommes partageant la même foi), l'autre mystique (la souveraineté du Christ). La parole de Dieu sert de trait d'union. Chaque fois qu'elle unit dans le Christ un certain nombre de croyants, l'Eglise existe, et dans cette communauté d'une heure prend corps l'Eglise universelle. Cette dernière affirmation achève de libérer l'Eglise de toute entrave temporelle ; car il serait proprement absurde de réduire la communauté universelle à l'union mystique de trois chrétiens, si l'on ne commençait par refuser à l'Eglise toute valeur humaine. L'Eglise n'a plus de contact avec le siècle, elle plane dans l'atmosphère impalpable de l'esprit.

Cette évolution de Luther est fort instructive. Elle montre clairement l'absence chez le réformateur d'une idée a priori qui aurait été le point de départ de son action destructrice. Il se laisse en fait conduire par ses idées dont il ne mesure jamais exactement les conséquences.

Il a rejeté le criterium accepté par le moyen âge pour la distinction du temporel et du spirituel. Il en propose un autre : au monde tout ce qui est matière, tout ce qui est temporel, tout ce qui est terrestre ; à l'Eglise tout ce qui est esprit, tout ce qui est éternel, tout le ciel. La limite est claire, dit-il, son application est lumineuse. En fait dès qu'il veut la fixer, dès qu'il veut l'arrêter, elle recule devant lui. Après avoir rejeté l'Eglise du domaine temporel, il croit que la distinction ne sera pas encore assez ferme si l'on ne porte pas le fer au sein même de l'Eglise. Il commence par y distinguer avec

dique du mot, elle ne voit que des réunions (*Versammlungen*) de chrétiens. Celles-ci n'ont pas une base juridique donnée, elles sont essentiellement changeantes, et cependant elles ont la propriété de représenter l'Eglise du Christ, la chrétienté toute entière, avec sa puissance totale et son trésor de grâces ». L'Eglise est la face errante des foules qui se rencontrent sous le signe du Christ. Sohm a un mot heureux pour marquer la chose. L'Eglise, dit-il, est « libre de son passé », « libre de tout droit ». « Das Wesen der Kirchenregierung und der Kirchenordnung ist ihre rechtliche Unverbindlichkeit ». *Ibid.*, p. 533.

soin les éléments temporels de son autorité, et la source de sa vie mystique. Œuvre insuffisante, il ne tarde pas à le reconnaître, et il dépouille l'Eglise de tous les pouvoirs qui peuvent rappeler une domination temporelle. L'opposition sera ainsi très nette entre une société libre et les communautés régies par la force. Mais la limite recule toujours, il suffit que dans cette société il reste un embryon d'organisation, pour que Luther soit rempli de doute devant cette armature matérielle. On supprimera l'organisation. Mais la notion de société devient à son tour suspecte. C'est une notion toute formelle qui participe de la matière et de l'étendue, il faut échapper à la matière. Il court ainsi au-devant de ses idées qui le pourchassent d'une rigueur logique inconnue de lui. La matière dont il veut libérer son Eglise, s'aggrippe à lui; à chaque effort tenté pour s'y soustraire, il la retrouve présente. De là son angoisse, et ses doutes de ces années décisives qui courent de 1517 à 1523. Epuisé, n'osant plus fixer les bases de l'Eglise nouvelle, il appelle le royaume de Dieu, le ciel où pourra seul se réaliser son idéal. Là au moins règnera la vie de l'esprit, pure de toute compromission terrestre. Il peut jeter son cri de triomphe: « L'Evangile est revenu au jour, et voilà que s'éclaire la distinction entre le spirituel et le temporel »[1].

*
* *

D'aucuns, songeant aux Eglises d'Etat déjà proches, souriront devant ce cri de victoire. Mais si l'on veut bien s'arrêter avec Luther au moment où s'achève son œuvre de destruction, alors que les réalités politiques n'ont pas encore assombri les espoirs du nouveau prophète, si l'on mesure le chemin parcouru en moins de six années, on comprendra que la Réforme peut à bon droit se flatter d'avoir donné

[1] LUTHER, *Psaume 82 (1530)*, Ed. de Weimar, t. XXX[1], p. 190.

une valeur toute nouvelle à l'antique distinction du spirituel et du temporel.

C'est d'abord la notion d'Eglise qui est entièrement transformée. En disant que son seul but est d'assurer la vie des âmes, et de les conduire vers leurs fins spirituelles, la Réforme n'introduisait pas une idée nouvelle. Cet objet surnaturel est la matière propre de l'Eglise catholique. Si Luther s'était borné à le rappeler aux prélats plus occupés de richesses et de soucis politiques que de vie spirituelle, il n'aurait pas été le novateur que l'on sait. Luther n'a pas révélé le but spirituel de l'Eglise, mais les conséquences qu'il déduit de ce lieu commun sont absolument nouvelles. Il prétend en effet réduire toute l'Eglise à ce principe. Il ne se contente pas de proclamer son origine et son but spirituel, il veut encore qu'elle ne soit qu'esprit, dans son objet, dans son sujet, dans sa fin, dans ses moyens; esprit pur, dégagé de toute contingence humaine et terrestre; âme vivante dont le corps, s'il existe, ressemble à ces ombres légères, que Dante rencontrait dans les cercles du Purgatoire et que la lumière ne pouvait saisir parce qu'elles n'étaient pas matière. Le spirituel doit s'échapper de la geôle temporelle.

Cette geôle, c'était le soutien humain et terrestre que des siècles sensés avaient donné à la vie de l'esprit dans un monde dominé par la matière. C'était l'institution d'un corps de pasteurs hiérarchisés, gardiens vigilants de la doctrine; c'était la discipline, courbant les fidèles sous l'autorité du chef; c'était le code des lois canoniques, fixant la place, le rôle et les droits de chacun dans la société spirituelle; c'était la juridiction ecclésiastique, appliquant ces principes, et en faisant profiter toutes les cellules du corps social; c'était toute l'organisation de l'Eglise catholique. Ame réelement surnaturelle, mais liée à un corps non moins réel, robuste et membré, dont la santé était la garantie même de la vie de l'âme.

Aussi, tandis que l'Eglise catholique prétendait faire respecter par les sociétés humaines la vie de son organisation

temporelle, et revendiquait pour elle indépendance et souveraineté, l'église de Luther se dépouille de tous ses privilèges terrestres. Elle abandonne son autorité, son organisation, sa discipline, elle ne veut rien avoir de commun avec les autres sociétés humaines. Elle se purifie de toute compromission terrienne.

On serait tenté de parler d'isolement du monde, d'une sorte de nouveau monachisme, si l'effort fait par l'église luthérienne pour échapper au monde ne la conduisait pas précisément à répudier tous les signes matériels de distinction. Luther n'aura pas de mots assez durs contre les anabaptistes qui prétendent fonder une église sans contact matériel avec le monde. Il tonnera contre ce nouveau cloître. Pour lui, s'il demande à son église d'échapper aux contingences temporelles, il veut aussi qu'elle ne confie la protection de son esprit à aucune barrière de chair. Elle ne doit donc pas s'isoler matériellement du monde. Ses membres doivent au contraire vivre au milieu du monde. Est-ce que le mur d'un cloître pourrait protéger la liberté de leur esprit? Ils l'emprisonnent bien plutôt. Les chrétiens sont donc répandus au milieu des non chrétiens, ils acceptent leurs lois, ils se soumettent à la vie séculière, mais ils y sont comme des étrangers. Par l'esprit ils vivent dans l'Eglise, dans la cité céleste, invisible mais toujours présente, en communion mystique avec le Christ.

Où est donc la limite du spirituel et du temporel? Si l'on cherche une borne visible, on n'en trouvera pas. Toute l'erreur du moyen âge est d'avoir voulu tracer une frontière entre les deux domaines. Le maître fou! Il prend un compas pour séparer un monde qui connaît l'étendue d'un autre qui l'ignore. Il a pu comme le fondateur des cités antiques faire courir un triple sillon autour de son Eglise. Beau succès! Il a fait seulement une cité de plus, et son royaume « spirituel » n'a plus rien d'une Eglise.

Distinguer les deux puissances ce n'est donc pas fixer les limites de leurs droits respectifs. Les droits de l'une ne

peuvent limiter les attributions de l'autre. Elles ne sont pas du même ordre. L'art musical limite-t-il la science politique?[1]

Distinguer les deux puissances c'est montrer qu'elles sont incommensurables l'une à l'autre et qu'elles se meuvent sur des plans différents sans aucun point de contact.

Rappelons-nous la philosophie du droit de Luther et comme il avait rompu l'ancienne ligne thomiste, qui unissait autour d'un même principe de justice les manifestations les plus élevées de l'ordre spirituel, et les prescriptions les plus humbles du droit humain. On trouve maintenant dans l'opposition du spirituel et du temporel, le pendant de celle qu'il avait établie entre le droit et la charité. L'essence de l'ordre temporel, c'est le droit, c'est-à-dire selon Luther la contrainte et la force. L'essence de l'ordre spirituel, c'est la charité, c'est l'amour pur devançant l'obligation et la méprisant dans la conscience de son absolue liberté. Les deux principes sont incompatibles. Car la contrainte suppose la résistance et deviendrait inutile si l'amour régnait. Et l'amour cesserait d'être pur s'il s'y mêlait la moindre idée de contrainte. Il faut donc rendre la vie spirituelle à la charité, et laisser l'Etat régner seul sans partage dans l'ordre juridique.

Et voici maintenant le second aspect du principe luthérien. L'Eglise a fait sa nuit du quatre août. Elle a déposé toutes les armes que le monde lui avait abandonnées, elle a rendu tous les biens que les siècles lui avaient concédés, elle a renoncé à toute la compétence que ses tribunaux avaient acquise sur les matières temporelles. Elle s'est retirée dans le ciel: « La terre reste aux enfants des hommes ». Pense-t-on que l'Etat aura la naïveté de ne pas en profiter. On l'y pousse d'ailleurs. Déjà dans le sermon des bonnes œuvres, Luther se demandait si l'autorité séculière qui régnait sur la chrétienté, la turquerie et la paganerie, en vertu de l'ordonnance divine, ne

[1] La comparaison est de Luther: « Potestas ecclesiastica non impedit politicam administrationem: sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem ». Cf. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 487, note 12.

devrait pas reprendre, en tout premier lieu, au pape et aux évêques, la puissance qu'elle leur avait abandonnée[1]. Elle le devait certes, car elle eût manqué à sa tâche si elle n'avait pas revendiqué tous les droits qui lui revenaient sur les choses temporelles.

Une pareille prédication était assurée d'avoir un grand retentissement. Si la majorité des princes contemporains ne comprirent rien aux doctrines éthérées de Luther sur le fondement spirituel de l'Eglise, ils n'eurent pas besoin de longues explications, pour saisir tout le profit qu'ils en pouvaient tirer. Les juristes, qui depuis un siècle travaillaient à la cour des princes à créer le pouvoir absolu de leurs maîtres, saluaient avec plaisir cette nouvelle doctrine, qui leur permettait de battre en brèche un rival puissant, et de reprendre à l'Eglise tous les droits régaliens qu'elle avait usurpés. L'historien allemand Janssen, aussi opposé à la Réforme qu'à l'esprit latin, dénonce avec vigueur l'appui qui fut ainsi donné par les juristes, férus de droit romain, à la révolution religieuse.

Ce n'est pas ici le lieu de rappeler toutes les sécularisations, toutes les usurpations qui furent la conséquence immédiate de la prédication luthérienne. Mais un fait mérite de retenir surtout l'attention, parce qu'il est symptomatique du point où était parvenu le développement du droit public au XVI[e] siècle. Plus encore qu'aux biens du clergé, et à l'indépendance de ses membres, les Etats s'attaquèrent à la juridiction ecclésiastique. Comme nous sommes loin des premiers jours du moyen âge, où cette juridiction devait tous ses progrès à la faveur que lui témoignait le public. Depuis deux siècles les juges séculiers avaient pris conscience de leur valeur et ils souffraient malaisément la présence à leurs côtés des justices d'église. La Réforme fut pour eux une occasion inespérée d'accroître leur compétence. Ils se réservèrent immédiatement les causes matrimoniales. Ces causes ont toujours été parti-

[1] HERMELINCK, *op. cit.*, p. 281.

culièrement chères aux justices civiles. On sait que c'était une difficulté matrimoniale qui avait provoqué le conflit entre Jean XXII et Louis VII de Bavière, et, à cette occasion, Marsile de Padoue avait déjà revendiqué pour les tribunaux civils la connaissance de toutes les causes de mariage. Au cours du XVI[e] siècle ce fut un des principaux efforts des Etats à tendances laïques d'en réserver la compétence à leurs tribunaux. Dès 1526 Philippe de Hesse les portait devant la chancellerie d'Etat[1]. L'électeur de Saxe en 1527 prenait une mesure semblable. Albert de Brandebourg, grand maître de l'ordre teutonique, qui profitait de la Réforme pour transformer la Prusse en duché héréditaire, exigeait de même des évêques qu'ils lui abandonnassent tous leurs droits de justice. L'électeur Joachim de Brandebourg tolérait encore la juridiction de deux ou trois évêques, mais à condition que leurs droits fissent retour à la couronne après leur mort. La confession d'Augsbourg enregistrait cette revendication essentielle des princes protestants. On sait comment leurs usurpations furent définitivement sanctionnées en 1555.

Luther avait sonné le hallali. Les princes allaient à la curée.

*
* *

Mais, au-dessus de ce rapinage mesquin de petits féodaux avides « d'arrondir leur lot ». s'imposait la grande conquête, qui gonfle encore d'orgueil les disciples de la Réforme.

Le nouveau principe de distinction sapait la base essentielle du monde médiéval : la dualité de la vie et de l'organisation sociale.

Le moyen âge avait opposé l'Eglise et l'Etat comme deux manifestations distinctes de la vie publique, comme deux sociétés complètes, indépendantes et souveraines, chacune en son domaine.

[1] Cf. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme* (Trad. française), t. III, p. 61, 83, 439, 535.

La Réforme réservait à l'Etat seul la qualité de société humaine. L'Eglise était une réalité supraterrestre, sans prise sur le siècle, sans soutien temporel. Elle échappait à la notion même de société.

La vie sociale ne pouvait donc se dédoubler. Elle appartenait toute entière à l'Etat. « Saint Paul enseigne que nous sommes tous un seul corps dont Jésus-Christ est la tête et chacun un membre de ce corps. Christ n'a pas créé deux corps de deux sortes différentes, un temporel et un spirituel. Il n'y a qu'une seule tête. Il n'y a qu'un seul corps »[1]. L'Etat est donc le seul représentant de l'ordre social. « Il n'existe pas de puissance ecclésiastique juridiquement fondée qui puisse entrer en rivalité avec la puissance de l'Etat. Dans la chrétienté l'Etat est la seule forme juridique de gouvernement... l'Etat est la seule autorité légitime sur la terre. L'Etat est souverain »[2].

Nous n'ajouterons qu'un mot à cette conclusion de Sohm. Pour marquer exactement les progrès que l'Etat doit à la Réforme, il faudrait plutôt dire : L'Etat était déjà souverain dans le domaine des choses temporelles, mais il devait accepter, sur son territoire, l'exercice d'une puissance indépendante de lui, pour tout ce qui dépendait du spirituel. La frontière qui limitait son domaine n'interdisait pas à l'Eglise d'y installer une organisation distincte de la sienne, des tribunaux indépendants de sa justice, des pasteurs ne relevant pas de son autorité. La Réforme a supprimé cette seconde frontière morale qui, au milieu même de son domaine, limitait la puissance de l'Etat. La souveraineté de l'Etat est maintenant vraiment exclusive, elle est vraiment « territoriale ».

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 408. Le passage s'applique aussi bien à l'unité spirituelle de l'Eglise dans laquelle le laïc est l'égal du clerc, qu'à l'unité positive de la vie sociale dans laquelle l'Etat est le seul souverain.

[2] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 542. Voir également les conclusions du théologien allemand Meier rapportées par Sohm, *op. cit.*, p. 580 : « Es gibt zu Aufrechthaltung aller Ordnung auf Erden nur ein gottgeordnetes Amt : das der weltlichen Obrigkeit ».

CHAPITRE V

La Souveraineté de l'État :

II. Les Rapports du Spirituel et du Temporel

Du territorialisme à l'Eglise d'Etat. — Position des réformateurs sur la question des rapports du spirituel et du temporel.

I. - Zwingle.

La Réforme à Zurich. — La situation de l'Eglise et de l'Etat. — Les conseils de Bourgoisie à la tête du mouvement de réforme. — Progrès des pouvoirs religieux de l'Etat. — La fondation de l'Eglise d'Etat.

La doctrine de Zwingle. — Son point de vue négatif conforme aux principes luthériens. — Son point de vue positif: l'Eglise visible. — La paroisse cellule de l'Eglise. — Organisation démocratique de la paroisse. — L'Eglise trouve son « représentant » naturel dans les pouvoirs civils. — L'acceptation de l'Eglise d'Etat.

II. - Luther.

Les contradictions de Luther. — De la distinction rigoureuse du spirituel et du temporel à l'Eglise d'Etat. — Explications qu'on en a données. — Les deux conclusions sont-elles vraiment contradictoires? — Le Principe de distinction du spirituel et du temporel serait-il à l'origine du « jus sacrum » de l'Etat?

Valeur négative du principe de distinction: Interdiction de donner à l'Eglise un sujet « humainement défini ». — L'Eglise sans forme spécifique, sans rempart contre les entreprises de l'Etat.

Valeur positive du système: Distinction de l'Eglise et de la chrétienté extérieure. — Rôle de l'Etat dans la chrétienté extérieure.

Les droits de regard de l'Etat sur les manifestations extérieures du spirituel. — L'Etat juge de la doctrine.

Les droits du prince « chrétien » dans l'Eglise. — Le prince chrétien membre sacerdotal de l'Eglise. — Le droit de réformation. — L'évêque de nécessité. — L'Etat « præcipuum membrum ecclesiæ ».

Conclusion du luthéranisme. Sous Luther: l'Eglise sans organisation spécifique sous la direction extérieure de l'Etat. — Après Luther: organisation juridique de l'Eglise au sein de l'Etat.

III. - Calvin.

Position de Calvin. — L'Eglise d'Etat à Genève avant l'arrivée de Calvin. — Sens de la Réforme calviniste. — Calvin et le sujet du pouvoir ecclésiastique: confusion de la communauté religieuse et de la Société civile. — Le Statut de l'Eglise calviniste. — Dans la forme elle reste une institution d'Etat.

L'idée-force de la réforme calviniste. La souveraineté de Dieu: Dans l'Eglise elle fonde l'indépendance et l'autorité du clergé. Elle légitime l'action de l'Eglise sur les pouvoirs publics. Dans l'Etat elle cléricalise le magistrat. — Devoirs spirituels des pouvoirs civils. — L'Etat « procureur de la vérité divine ». — Le trait d'union entre les deux pouvoirs: le Consistoire. — Physionomie de l'institution. — Les luttes de Calvin: l'esprit clérical contre l'esprit laïc.

Le sens de la victoire de Calvin: Valeur spirituelle de l'Etat calviniste. — La Ville-Eglise.

CONCLUSION: Le double aspect de la confusion réformée: Laïcisation de l'Eglise. Spiritualisation de l'Etat.

Ce « territorialisme » était sans contredit possible, un progrès immense de l'Etat, avide de retrouver tous les anciens attributs des Césars romains. Par une ironie du sort, c'étaient les petites principautés allemandes, Etats nouveau-nés, et les derniers venus sur la scène politique, qui pouvaient les premières ramener toute justice à leurs tribunaux, et prétendre à une souveraineté vraiment exclusive.

Allait-on s'arrêter en chemin? Et, puisque l'heure s'annonçait propice aux conquêtes de l'Etat, ne serait-on pas tenté d'étendre aux consciences elles-mêmes la souveraineté territoriale fraîchement conquise? On avait bien distingué le

spirituel, mais il était si mal défendu, on avait pris tant de soin de détruire tous les remparts qui le protégeaient, que l'on ne pouvait escompter beaucoup de résistance de ce côté.

Le moment n'était-il pas venu de rendre au « *Jus sacrum* » sa place dans le droit public? Le souvenir n'était pas perdu des empereurs qui, voyant échapper à leur autorité une Eglise grandie en dehors de l'Etat, avaient retrouvé en se convertissant le droit d'y commander en maîtres. Et l'exemple de ces conversions salutaires, qui avaient favorisé le triomphe définitif de l'Eglise, faisait oublier l'odeur de paganisme d'une pareille tentative.

Le renversement de valeurs que la Réforme avait opéré dans les rapports du spirituel et du temporel ouvrait la porte à toutes les conquêtes. La religion allait-elle devenir un attribut de la souveraineté?

Ce serait l'aboutissement et l'écueil de l'œuvre politique essentielle de la Réforme. On ne saurait apporter trop de soin à étudier la position prise à ce sujet par les principaux réformateurs.

I

L'œuvre de Zwingle mérite de retenir d'abord l'attention. Il est le fondateur de la première Eglise d'Etat. D'emblée, moins de cinq ans après la révolte de Luther, alors que le grand réformateur lui-même hésitait devant les conséquences de son œuvre, Zurich, bientôt suivie par les principales villes suisses, consommait l'union du spirituel et du temporel dans les mains du magistrat civil.

Les révolutions les plus rapides sont toujours les plus complètes.

Celle dont Zurich fut le théâtre avait surtout été admirablement préparée. Ce ne fut pas seulement l'œuvre d'un homme, ou d'une doctrine, ce fut l'aboutissement logique d'une politique. L'histoire de la révolution zwinglienne permet, mieux que toute autre, de constater la collaboration des faits et des doctrines, qui seule peut expliquer les succès politiques de la Réforme. A Zurich, cette collaboration fut si étroite, qu'il est difficile de dire si Zwingle a été le fondateur de la première église suisse, ou s'il en a seulement été le théoricien. Il fut en réalité l'un et l'autre. Initiateur du mouvement, maître d'une doctrine indépendante, il ne tarda pas à être dépassé par les événements, et il sut y plier ses idées, en évitant de trop fâcheuses contradictions.

*
* *

Au moment où éclatait la Réforme, Zurich venait

d'obtenir de Rome un concordat particulièrement avantageux[1]. Dans cette ville d'esprit profondément catholique, et qui comptait à Rome de nombreuses sympathies, une bourgeoisie patiente et tenace avait depuis deux siècles travaillé à restreindre la compétence du gouvernement d'Eglise et à en contrôler l'exercice. A la faveur d'une capitulation militaire, Jean Waldmann, qui a donné son nom au concordat, avait obtenu la reconnaissance du terrain conquis. Jamais l'Etat n'avait été plus fort vis-à-vis l'Eglise. Il était naturel qu'il fût tenté d'en abuser et de développer ses succès. On ne se révolte que contre les faibles. Peut-on d'ailleurs parler de révolte? La position du Conseil de Zurich était si forte, que la révolution fut toute pacifique. Ni scènes tumultueuses, ni troubles du genre de ceux dont Wittemberg était le théâtre. Luther avait « fait le dégât ». Il ne s'agissait plus que d'occuper pacifiquement les positions renversées.

Le Conseil eut l'habileté d'imposer son arbitrage sans rien brusquer, avec une prudence de bourgeois. Lorsque Zwingle commence à prêcher, le Conseil saisit d'abord toutes les idées dont il pense tirer bénéfice. Si le fougueux adversaire du « mercenariat » critique d'un peu trop près la politique, la Seigneurie intervient pour lui rappeler que son gouvernement n'a pas de réprimande à recevoir de la chaire. Mais, si le réformateur demande à l'Etat de prendre en mains la réforme morale du pays, en punissant civilement le désordre des mœurs, le Conseil prête l'oreille à ces suggestions flatteuses. Il permettra qu'on le consulte sur le respect dû aux lois de

[1] Voir à ce sujet G. von Schultess-Rechberg, *Luther, Zwingli und Calvin in Ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche*, p. 12 et s. Les principales conquêtes de l'Etat, sanctionnées par les quatorze articles du Concordat, étaient les suivantes: désignation aux bénéfices, droit de présentation analogue à celui que le concordat de 1516 reconnaîtra au Roi de France, contrôle de l'Etat sur la succession des clercs, compétence criminelle des tribunaux civils sur les clercs, droit d'imposer le clergé, surveillance des cloîtres et des assemblées ecclésiastiques, compétence des tribunaux civils sur les conséquences pécuniaires des causes matrimoniales.

l'abstinence. Il condescend d'ailleurs à demander l'avis du clergé, et sur ses recommandations, il décide de maintenir l'ordre en vigueur. L'essentiel est que son autorité ne soit pas contestée. Il intervient sans cesse dans les affaires religieuses, se pose en arbitre des discussions soulevées par les idées nouvelles. Avant que la Réforme ne triomphe, le pouvoir civil a déjà pris la tête du mouvement, il suit les événements, mais avec la volonté bien ferme de s'en rendre maître[1].

Et c'est lui qui va décider du succès de la Réforme, en invitant les adversaires à se rencontrer devant lui, pour défendre leurs doctrines. Nouvelle dispute de Leipzig, mais qui n'est plus un simple choc d'idées, dont le seul fruit peut être la confusion et le désordre. Le Conseil de Bourgeoisie se transforme en Haute-Cour de théologie. Relisons sa convocation (1522): « Prêtres, confesseurs et prédicateurs, à vous tous en général, et à chacun en particulier, nous faisons connaître notre avis, notre volonté, et nos ordres... Nous vous convoquons à comparaître devant nous et à y développer chacun vos opinions, en montrant le fondement qu'elles trouvent dans l'Ecriture divine droitement entendue ». Nous écouterons et nous jugerons, « et nous renverrons chacun chez soi, avec l'autorisation de continuer sa prédication, ou l'ordre d'abandonner toute action publique, car il ne faut pas que le temps aidant, chacun aille prêcher en chaire ce qui lui semble bon, sous le prétexte d'interpréter l'Ecriture divine ». « Si vos opinions sont conformes à l'Ecriture et à la vérité, vous aurez notre assentiment »[2]. Et la page se termine par une invocation au Saint-Esprit, qui ne paraît pas superflue pour éclairer une semblable incompétence.

Zwingle reçut de ce tribunal de bourgeois le brevet de théologie qui lui permit d'étendre son action[3]. Le Conseil, de

[1] G. von Schultess-Rechberg, *op. cit.*, p. 20 et s.

[2] *Corp. ref.*, t. LXXXVIII, p. 466 et s.

[3] *Corp. ref.*, t. LXXXVIII, p. 469: *Abscheyd und Beschluss obgemelter Artickel und Disputation, von ein ersamen Rath zu Zürich jüngst ussgangen.* « Dwyl aber Meister Ulrich Zwingly... in niemant

son côté, continua ses progrès. En septembre 1523, sur la demande de Zwingle, il promulgue une série d'ordonnances ecclésiastiques, qui ménagent d'ailleurs avec sagesse et modération la transition entre l'ancien ordre catholique et l'organisation à créer. L'année ne s'est pas écoulée, qu'une nouvelle controverse théologique s'ouvre devant lui, pour décider de l'opportunité du maintien « des images et de la messe ». En guise de préambule, le Conseil fait publier « une courte introduction chrétienne », « fondée solidement sur l'Ecriture divine et évangélique de l'Ancien et du Nouveau Testament »[1]. Les Deux cents ont grand souci d'interpréter exactement l'Ecriture, et ils invitent ceux qui d'aventure relèveraient des erreurs dans leur instruction à le signaler « pour l'honneur de Dieu et de la vérité ». Mais ils promettent toute leur rigueur à ceux qui s'autoriseraient de cette permission pour se révolter contre leur autorité[2].

einicherley Ketzery bewusst... habent sich daruff die obgenannten Burgermeister, Radt unnd der gross Radt der Statt Zürich... entschlossen, unnd ist ir ernstlich Meinung, das Meister Ulrich Tzwingly fürfaren unnd hinfür wie bisshar das heilig Evangelion unnd die recht göttlich Gschrifft verkünde so lang unnd vil, biss es eins besserren Bericht werde. Es sollent ouch all andere ire Lütpriester, Seelsorger unnd Predikanten in iro Statt, Lantschafften unnd Herschafften anders nüt fürnemmen noch predigen, dann was sy mit den heiligen Evangelion unnd sust rechter göttlicher Geschrift beweren mögen. Dessgleichen einanderen hinfür dheins wegs schmützen, ketzeren, noch andere Schmachwortt zureden. Dann welliche hierin ungehorsam erschinent unnd dem nit gnug thetten, dieselben würd man dermassen halten, das sy siehen unnd befinden mussen unrecht gethon haben ».

Actum in der Statt Zürich uff den 29 Jannuarie was der Donstag nach Keyser Karlustag anno 1523.

[1] *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 628: « Ein kurtze und christenliche Inleitung die ein ersamer Rat der Statt Zürich den Seelsorgern und Predicanten in iren Stetten, Landen und Gebieten, wonhafft zugesant haben, damit sy die evangelische Warheit einheillig fürhin verkündent und iren Underthanen predigent ». Ussgangen uff den 17. Tag Novembris 1523.

[2] *Ibid.*, p. 629: « ...ob ober under üch iemants wäre, der sümmig oder widerwertig sin wöllte, un das on Grund des heyligen göttlichen, und evangelischer Gschrifft handelte, würden wir wider dieselben

Après avoir fixé la doctrine officielle et réglementé le culte, le Conseil pousse plus loin ses avantages; il institue une discipline civile des mœurs. Les ordonnances sur le mariage de 1526 sont particulièrement intéressantes, car les sanctions prévues contre l'adultère et le concubinage ne sont pas seulement des peines civiles. L'Etat se mêle d'excommunier les criminels, et de leur interdire la cène![1] Les grandes ordonnances sur les mœurs de 1530 complètent l'édifice. L'Etat zurichois avait réalisé en son sein l'unité de la vie publique. Il était responsable devant Dieu seul de tous ses actes politiques ou religieux. Grand-prêtre et roi, il retrouvait les attributs des anciennes cités païennes. Il était souverain.

*
* *

La doctrine de Zwingle était de celles qui pouvaient le mieux s'adapter au nouvel ordre de choses. Lorqu'il formula en 1523, à l'occasion de la première controverse théologique, ses principes sur la constitution de l'Eglise, Luther avait déjà accompli la moitié du chemin. Zwingle adoptait ses conclusions négatives. « La puissance que l'on nomme spirituelle n'a aucun fondement dans l'enseignement du Christ »[2]. Il ne peut y avoir de puissance de domination dans l'Eglise. « Les pasteurs ne doivent pas faire autre chose que servir leurs frères en messagers divins chargés de dispenser les dons

dermassen uns erzeugen, darmit sy befunden, unrecht und wider die Leer Christi gethon haben ».

[1] Jakob Kreutzer, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, p .62: « Ordnung und Satzung von einem ersamen Rat der Stadt Zürich von wegen der Straf des Ebruchs und unelicher Bywonung » (15 Décembre 1526). « Darnach sollen überwiesene Ehebrecher von aller christenlicher und eerlicher Bywonung und Gemeinsame abgesündret und usgeschlossen sin, als namlich von dem Nachtmal unsres Herren Jesus Christi... Dessglychen zu allen eerlichen Ständen... söllend die nicht erwält nach genommen werden ».

[2] Zwingle, *Auslegung des 34. Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p 298.

sacrés de l'au delà. Ils n'ont ni puissance, ni autorité, ils remplissent seulement un office: ils sont les serviteurs de l'Evangile »[1]. Autant de principes empruntés à Luther.

Comme lui également, Zwingle enseigne la subordination du clergé à l'Etat: « C'est à lui seul qu'il appartient de maintenir le droit, même sur les prêtres, les moines ou les moniales »[2]. Nous retrouvons enfin la conclusion luthérienne: L'Etat est la seule autorité légitime, la seule forme spécifique des sociétés humaines: « Il n'existe pas d'autre justice ni d'autre autorité humaine que celle de la puissance séculière »[3]. « Vous entendez bien, précise-t-il, Pierre ordonne à tous les croyants d'être soumis à leurs rois et à leurs supérieurs, et il ne parle pas de sa puissance personnelle, il ne parle que de la souveraineté laïque, c'est la seule autorité que Dieu ait instituée »[4].

En face de l'ordre temporel, domaine exclusif de l'Etat, Zwingle montre, comme Luther, que la place de l'Eglise est dans le royaume invisible de l'esprit. L'Eglise « est la foule des croyants que Dieu seul connaît... Tous ceux qui croient et tous ceux qui ont cru dans les siècles passés, voilà l'Eglise, voilà l'épouse du Christ »[5]. « Cette Eglise, comme le dit M. Kreutzer, doit à son caractère idéal de ne pouvoir se matérialiser dans une organisation physique, elle ne peut être comprise que par la foi ». « Nous croyons à l'Eglise dans la foi »[6].

[1] Otto Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, p. 48.

[2] Zwingle, *Auslegung des 36. Artikels. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 310.

[3] Id., *ibid.*, p. 307: « Alles so der geystlich (genempt) Staat im zugehören Rechtes und Rechtesschirm halb fürgibt, gehöret den weltlichen zu, ob sy christen sin wellend ». Voir surtout l'article 34, p. 303, qui est particulièrement caractéristique: « Uss disem Grund der Gschrifft sol man nit gestatten, das die Geistlichen einigerley Obergheit habind die der Weltlichen wider ist oder *von gemeinen Regiment abgesündret*; denn söllichs bringt Zwytracht... ».

[4] Otto Dreske, *op. cit.*, p. 48.

[5] Kreutzer, *op. cit.*, p. 49 et s.

[6] *Ibid.*, eod. loc. Cf. Zwingle, *Auslegung des 8. Artikels:* « Frag: wo ist die Kilch? Antwurt: Durch das ganz Erdrich hin. Wer ist

Zwingle se montre jusqu'à présent disciple fidèle de Luther, mais il échappe déjà au nébuleux des idées où se plaisait son maître, dominé en cette année 1523 par les espoirs apocalyptiques. Bourgeois au cœur chaud, mais à tête froide, Zwingle entend fonder sa réforme sur des notions plus substantielles. Il admet le principe de distinction posé par Luther, parce qu'il y voit un sûr moyen d'arracher l'Eglise à ses œuvres temporelles. Mais, tout en soulignant la valeur mystique de l'Eglise, il ne professe pas le même mépris que Luther pour le support corporel et terrestre de son action. Sous ce nouvel aspect, il est déjà frappé de l'analogie que présente la vie de l'Eglise avec celle de l'Etat. La différence est sans doute immense dans le domaine spirituel et surnaturel, mais s'il s'agit des relations extérieures de la vie elle s'efface: « *Quid ergo distat Ecclesiæ christianæ vita a civitatis vita? Nihil penitus: nam utrique requirit quod altera* »[1].

sy? Alle Gleubigen. Ist sy ein Versammlung, wo kumpt sy zement? Antwurt: Hie kumpt sy durch den Geist Gottes zemen in einer Hoffnung und dört by einigen Got. Wer kent sy? Got. Sind aber nit die Bischoff, die gemeinlich Concilia halten, ouch die selb Kilch? Antwurt: Sy sind allein Glider der Kilchen, wie ein ieder andrer Christ, so ferr sy Christum für ir Houpt habend. Sprichstu: Sy sind aber *ecclesia representativa*. Antwurt: Von dero weisst die heilig Gschrifft nüts. Wiltu, so such uss Menschentant noch me ander Namen, ich benug mich der göttlichen Gschrifft allein; dero halt ich mich; by dero mustu mich blyben lassen, unnd ouch vernuget sin, ob du ein Christ bist ». *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 57-58.

[1] KREUTZER, *op. cit.* Zwingle ajoute: « Dico autem de exterioribus vitæ consuetudinibus et communicationibus... Sed quod ad interiorem hominem adtinet, immensum est discrimen ». On reconnaît là le principe luthérien de distinction. Les deux sociétés ne sont pas à distinguer comme deux « organisations » séparées. Il faut distinguer l'esprit de la matière, l'âme du corps. A l'Etat tout ce qui est forme, matière et corps; à l'Eglise l'âme impalpable et surnaturelle qui anime la vie sociale. C'est renouveler la distinction luthérienne entre la « Chrétienté » qui comprend à la fois l'Etat et les organisations extérieures de la vie sacrée, et que l'on doit rejeter dans le « Monde », et l' « Eglise » qui plane dans l'atmosphère surnaturel comme une idéale « communion des saints ».

Zwingle va maintenant poser les bases de son organisation. Il existe en effet une église visible, indépendante de la cité mystique qu'il définissait plus haut : « Le mot d'église a également un autre sens, dit-il, il s'applique aux assemblées de fidèles que nous nommons cures ou paroisses »[1]. Ces groupements, formés par le voisinage dans un même lieu de croyants qui se réunissent pour entendre ou enseigner la parole divine, sont la forme visible de l'Eglise. Il va sans dire que ce voisinage, et cette fréquentation en commun des offices ne crée pas la sainteté : « Cette Eglise renferme des élus mais elle compte aussi des incrédules et des hypocrites. Dans notre Eglise il y a des enfants, des incroyants et même des réprouvés »[2]. C'est donc un organisme essentiellement distinct de l'Eglise invisible, et qui ne peut prétendre la représenter sur la terre. Mais l'existence de cette Eglise, seconde manière, va permettre de construire dans le concret.

La cellule sociale de l'Eglise visible, c'est la paroisse, dont on donne une notion toute formelle : l'ensemble des hommes vivant dans une même localité et fréquentant en commun les exercices du culte. L'Eglise ne peut avoir d'autres formes visibles, car elle suppose une assemblée corporelle de croyants, qui ne peut exister que sur un théâtre restreint. Si donc il y a une Eglise universelle, ce ne peut être que l'Eglise invisible, le royaume mystique qui réunit dans la foi tous les fils du Christ répandus dans le monde. Comme cette Eglise universelle ne peut jamais se réunir corporellement,

[1] ZWINGLE, *Auslegung des 8 Artikels:* « Zum andren wirt das Wort Kilch genommen für die besunderen zemen Versammlungen, die wir Pfarren oder Kilchhörinnen nennend. Das sind ie so gross Menginen oder Gemeinden, sovil wol und kommlich mögen zemenkummen, by einandren das Gotswort hören und leeren, die man noch hüt by Tag an vil Orten by uns Parchinen nach dem griechischen Wort parökia nennet : das ist eine nahe oder nachpürliche Wonung. Dann ie eine Gegne sin mag ». *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 58. Voir également *Auslegung des 31. Artikels*, p. 281 et s.

[2] KREUTZER, *op. cit.*, p. 50.

l'Eglise particulière est la seule unité visible de la société spirituelle. Dans chaque paroisse s'incarne l'âme universelle de l'Eglise, et chaque paroisse a qualité pour parler au nom de l'Eglise universelle. On ne pouvait mieux émietter la catholicité du christianisme.

Mais on ne se contente pas de réduire l'Eglise à un conglomérat de cellules désunies. On attache encore fortement au sol chacune de ces unités distinctes. Zwingle insiste sur la signification étymologique du mot paroisse « παροικία », « l'ensemble des hommes habitant sur le même sol et y voisinant », et lorsqu'il organise la vie des églises, il leur recommande de le faire « dans leurs cadres territoriaux »[1]. Le territoire devient la base de la cellule-église.

Après avoir ainsi jeté dans le sol natal les racines de son Eglise, Zwingle organise sa vie sur un principe démocratique. C'est à l'assemblée des fidèles de chaque paroisse d'élire son pasteur, de décider de la doctrine, de fixer les jours des offices, et les conditions dans lesquelles il convient de recevoir la Cène; c'est à elle de se prononcer sur le maintien ou l'abolition des images, sur l'observance ou le rejet des lois d'abstinence. La paroisse doit s'administrer librement, et prononcer elle-même ses sentences contre les manquements à l'ordre divin. Elle seule a le droit d'excommunication[2].

L'édifice de l'Eglise repose ainsi sur le principe de la souveraineté populaire. Merveilleuse aubaine pour l'Etat, avide d'étendre son domaine. Les théories constitutionnelles dont les Ecoles étaient férues depuis deux siècles, n'avaient

[1] KREUTZER, *op. cit.*, p. 51 « *An welchen Orten nun das Volk berichtet ist,* da soll sich die Kilchöre sammt irem Pfarrer versammlen und mit im von dieser beeden Artikeln wegen handlen und für das erst besinnen, zu welchen Tagen sy zu dem Gottswort kommen wöllind und demnach, sofer under inen jeman des Sakraments hungerig gespyst werden, und der Bilden, wie sy die zur aller kümmlichsten hinwegthun wöllind. Und soll das meer fürgon, und dem nachkommen werden ».

[2] Id., *ibid.*, p. 50.

pas gêné une minute les progrès constants de l'Etat. Si le principe de la souveraineté populaire était universellement admis, on l'accordait fort aisément aux dominations les plus personnelles. L'idée de représentation, dont Gierke attribue l'honneur au moyen âge, n'avait pas le sens restreint qui lui est donné par la théorie moderne. Le représentant du peuple, ce n'était pas seulement le délégué chargé d'un mandat électif, c'était le magistrat lui-même, héréditaire ou élu, qui, dans l'exercice légal de ses pouvoirs, agissait au nom de la communauté toute entière : « *Hoc facientibus his, id facit communitas universa* »[1]. On reconnaît la vieille idée thomiste : celui qui a la « charge de la communauté » est censé gouverner en son nom (*vicem totius multitudinis*). Rares étaient ceux qui exigeaient une délégation expresse du peuple. La plupart admettaient que la coutume ou le consentement tacite suffisait à mettre le magistrat en règle vis-à-vis le peuple souverain. Tous les droits que pouvait revendiquer la communauté se trouvaient ainsi concentrés sur la tête du prince, ou au sein de l'oligarchie régnante, qui représentait la multitude toute entière.

Confier au peuple le pouvoir ecclésiastique, c'était donc en fait autoriser le magistrat civil, seul représentant qualifié de la volonté populaire, à exercer au nom de la communauté les droits sacrés dévolus à la multitude. Le Conseil des Deux cents ne se fit pas faute d'en profiter. Lorsqu'il se réserve le droit d'excommunication, il agit « en lieu et place des églises ordinaires ». Et c'est parce qu'il les « représente » qu'il prétend être seul juge de la réintégration des coupables dans l'Eglise[2]. « Puisque, dit l'Edit de 1526, nous avons la douleur de constater le progrès des crimes contre le mariage, notre Bourguemestre et Messieurs du Conseil étroit et du Grand Conseil y ont pourvu, comme il convient à une autorité

[1] MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, Dict. I[a], cap. XV. (GOLDAST, *Monarchia s. romani imperii*, t. III, p. 176).

[2] KREUTZER, *op. cit.*, p. 63.

chrétienne, agissant au nom des églises ordinaires »[1].

La théorie était parfaitement claire et pertinente. Zwingle ne put que la sanctionner. C'est la page fameuse du « *Subsidium de Eucharistia* »[2]. du 17 Août 1525, où l'on a souvent voulu voir, à tort selon nous, un revirement du réformateur et un abandon de ses principes. Sohm lui-même sacrifie à l'erreur. Zwingle, dit-il, a renoncé au principe de la souveraineté de la paroisse[3]. Il est plus exact de constater que ce principe conduisait par un glissement naturel à la souveraineté purement étatique. La logique du réformateur est irréprochable : « Nous qui possédons à Zurich l'autorité du verbe divin, nous avons déjà maintes fois rappelé à Messieurs les normes de leurs pouvoirs sur les matières qu'il appartient à l'Eglise toute entière de juger. Nous ne souffrons le renversement de l'autorité légale à leur profit, que si leurs décisions et leurs sentences sont inspirées du verbe divin. Enfin, nous leur rappelons qu'ils agissent seulement au nom de l'Eglise, et parce que l'Eglise elle-même a jusqu'à présent donné son acquiescement tacite et son consentement à leurs décisions, à leurs conseils, à leurs décrets ». La dureté des temps impose cette démission du peuple entre les mains de l'autorité : « Nous conseillons donc au peuple d'abandonner aux sénateurs le soin de décider les affaires extérieures, pour que les décisions puissent toujours être réduites à la règle du verbe divin ». « Messieurs, dans ces matières, n'agissent pas en leur nom propre », mais « au nom de l'Eglise toute entière ». « *Sic utimur Tiguri Diacosiorum senatu, quæ summa potestas est ecclesiæ vice* ».[4]

Non seulement cette transmission de pouvoir est parfaitement compatible avec l'essence de l'Eglise, mais elle rappelle la constitution des premières assemblées chrétiennes, où un

[1] KREUTZER, *op. cit.*, p. 70, note 2.

[2] Id., *ibid.*, p. 64 et s. Texte complet dans SCHULTESS-RECHBERG, *op. cit.*, p. 30 et 31.

[3] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 646.

conseil d'anciens présidait à l'organisation de la vie commune. « Le Conseil était à l'Eglise, ce que le Sénat était à la ville »[1]. Or comme l'Eglise et la ville se confondent, en vertu du principe de la paroisse, il est naturel que le Sénat hérite des pouvoirs des anciens.

*
* *

Telle est la théorie de Zwingle, on ne peut relever qu'une seule faute de logique. L'Eglise d'Etat, à quoi elle aboutit, méconnaît évidemment l'autonomie de chaque paroisse. Les cellules de son Eglise se fondent en un ensemble plus vaste. Ce qui était strictement communal devient national. Les faits imposaient aux idées leur marque tyrannique.

Zwingle se laissait faire une douce violence. Après avoir brisé l'ancienne unité de l'Eglise en une poussière de paroisses autonomes et désunies, il les regroupait sous l'autorité de l'Etat. Il avait d'abord profondément attaché au territoire national ces nouvelles unités sociales, donnant ainsi à la vie de l'Eglise les mêmes racines que la vie civile. Celle-ci devait lui imposer ses lois. Une cité unifiée pouvait-elle abriter une Eglise morcelée? La désagrégation du corps de l'Eglise en paroisses, ne fut en fait qu'un simple « moment » théorique, immédiatement dépassé par la pratique.

Ce qui l'emportait c'était l'effort de l'Etat pour tirer à lui le manteau du Christ, qui couvrait jusqu'alors indistinctement

[1] KREUTZER, *op. cit.*, p. 68, qui cite le texte de Zwingle: « Quod si scioli isti occlament, apostolis cum ecclesia etiam licere statuere, magistratui vero cum ecclesia non etiam, eis hoc modo respondimus: πρεσβυτέρους non recte ab eis intelligi in scripturis pro iis tantum, qui verbo præsunt, accipi, cum et pro senioribus hoc est senatoribus et decurionibus, καὶ βαλευτῶν accipiantur... Satis enim constat eos qui hoc loco sunt presbyteri adpellati non fuisse verbi ministros, sed viros ætate, prudentia et fide venerabiles, qui digerendis et agendis rebus id erant ecclesiæ, quod senatus est urbi ».

toute l'Europe chrétienne. L'autonomie des paroisses lui importait peu, mais il voulait avoir sa religion bien à lui, indépendante de Rome et de toute influence étrangère. Il appartenait à Zwingle, qui unissait le zèle du réformateur à l'ardeur du patriote, de lui donner cette satisfaction que dix années auparavant, il n'eût jamais osé espérer.

II

Au moment où s'accomplissait à Zurich la conquête définitive du spirituel par l'Etat, Luther était au contraire plus attaché que jamais au principe de distinction des deux pouvoirs.

Jusqu'alors, il l'avait interprété pour défendre l'Etat contre les usurpations de l'Eglise. En 1523, les persécutions des princes catholiques lui donnaient l'occasion de l'invoquer pour limiter les droits de l'Etat.

Le glaive du prince ne s'étendait pas aux chrétiens: « Parmi eux, il ne pouvait y avoir aucune souveraineté »[1]. Il n'était donc pas de pouvoir qui pût prétendre à leur obéissance. Si les chrétiens se courbaient sous le sceptre de l'autorité étatique, c'était par charité pure, par souci du bien des impies, que l'Etat avait pour mission de corriger.

Si l'Etat ne possédait aucun droit sur les chrétiens, il allait de soi qu'il ne pouvait commander à leurs consciences. « Les consciences ne paient pas la douane »[2]. Elles n'ont d'autres maîtres que le Christ. « Si la loi séculière se mêle de donner des ordres aux âmes, elle empiète sur la puissance divine, elle débauche et corrompt les esprits ». « Le plaisant qui voudrait imposer ses ordres, dans un domaine qu'il ne peut atteindre. Autant vaudrait régler les phases de la lune. Chrétiens, vous répondrez au tyran: « Il ne faut pas asseoir Lucifer aux côtés du Très Haut. Cher Seigneur, je dois vous

[1] Luther, *Von weltlicher Oberkeit und wie weit man ihr gehorsam schuldig sei,* Ed. de Weimar, t. XI, p. 246.

[2] Id., *ibid.,* p. 245: « Gedanken sind Zoll frei ».

obéir et je vous suis soumis corps et biens. Ordonnez-moi tout ce qu'il vous plaira sur la terre, je vous suivrai. Mais si vous prétendez m'imposer des livres et une foi, ne comptez plus sur mon obéissance »[1]. L'autorité séculière ne doit donc pas se mêler des intérêts spirituels. Elle n'a même pas à protéger ses sujets contre les doctrines pernicieuses, ce n'est pas son office. Le monde est aux enfants des hommes, mais le ciel est au Seigneur.

Nous voilà bien loin des principes de la réforme zwinglienne. On ne pouvait condamner en termes plus catégoriques les prétentions de l'Etat à la domination spirituelle. Luther semble un adversaire décidé de toute Eglise-d'Etat. C'est cependant le même Luther, qui, trois ans auparavant, demandait aux princes de prendre en mains la réforme de l'Eglise. C'est le même Luther, qui, presqu'à la même époque, demandait aux autorités de choisir les pasteurs évangéliques, et d'interdire la prédication catholique. C'est le même Luther, qui, quatre ans plus tard, s'en remettra à l'électeur de Saxe du soin d'organiser une discipline ecclésiastique. C'est le même Luther, qui acceptera enfin la fondation des consistoires, tribunaux d'Eglise fonctionnant sous le contrôle de l'Etat. Contradictions évidentes.

Les théologiens protestants n'ont pas encore pu s'entendre sur l'explication qu'il convient d'en donner.

Les uns soutiennent que, malgré les opinions extrêmes que Luther a pu émettre au temps où les préoccupations apocalyptiques le détournaient des contingences du monde, toute sa doctrine converge vers l'Eglise d'Etat. Elle n'était peut-être pas l'idéal de Luther, mais ses principes tendaient à en préparer l'avènement[2].

D'autres protestent, en montrant dans les écrits de Luther,

[1] Id., *ibid.*, p. 267.

[2] C'est la théorie de HERMELINCK, *Zu Luthers Gedanke über Idealgemeinde und weltlicher Obrigkeit*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1908).

quelques essais tentés pour esquisser une église idéale indépendante de l'Etat. Selon eux, il ne faut attribuer qu'aux circonstances l'abandon partiel que le réformateur a dû faire de ses doctrines[1].

Les arguments cités de part et d'autre sont également impressionnants. Les textes ne manquent à aucune des deux parties. Dans l'œuvre d'un homme, dont la dernière édition non encore terminée compte déjà soixante-dix à quatre-vingts gros volumes in-quarto, il est aisé à chacun de trouver son bien. On n'attend pas que nous prenions parti dans cette querelle. Il nous semble pourtant, que les contradictions luthériennes ont été un peu exagérées pour les besoins des temps présents. Les libéraux ont cherché à montrer dans Luther le père du libéralisme. Les traditionalistes ont voulu prouver qu'il était le premier chaînon de la tradition protestante. C'est le plus sûr moyen de déformer l'histoire, que de la vouloir annexer aux luttes contemporaines.

Un esprit non prévenu donnera raison aux deux parties. Il leur reprochera seulement de prendre chacune l'une des deux doctrines maîtresses de Luther, sans chercher à les concilier comme lui-même l'avait fait.

Historiquement, on peut déjà constater que les deux points de vue ont toujours coexisté dans la pensée luthérienne.

Dans les premières années, on trouve à la fois les appels aux princes de 1520 et 1521, et les conseils de prudence que Luther donne à l'Electeur de Saxe, lorsqu'il le voit trop zélé à prendre l'initiative de l'abolition des messes privées[2].

En 1523, il écrit contre l'Etat le traité de l'autorité séculière, qui revendique si nettement l'indépendance du spirituel. Mais à la même époque, il fait appel au glaive

[1] Ainsi DREWS: *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers,* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche, Ergänzungsheft* (1908).

[2] HERMELINCK, *op. cit.*, p. 298. *Luthers Briefe,* Ed. DE WETTE, t. II, p. 140.

séculier pour réprimer les abus du papisme et les fautes morales du clergé catholique, ou pour censurer les exaltés comme Carlstadt[1]. Il s'en rapporte d'abord à l'autorité du soin de nommer les prédicants des nouvelles communautés évangéliques.

En 1527, il confie au prince le soin d'organiser la visite des Eglises, mais dans l'introduction, il rappelle qu'en principe l'autorité séculière n'a pas de puissance sur les choses spirituelles. Et lorsque l'Eglise d'Etat paraît solidement assise, il laisse échapper le cri amer de la fin de sa carrière : « Satan est toujours Satan. Sous la papauté, il poussait l'Eglise à se mêler des affaires de l'Etat, maintenant il provoque l'ingérence de l'Etat dans l'Eglise »[2].

Si les deux points de vue opposés ont pu ainsi être soutenus en même temps par le réformateur à toutes les époques de son existence, c'est qu'il n'y avait pas entre eux la contradiction théorique absolue, que l'on veut bien y voir. On oppose la distinction du spirituel et du temporel, à la souveraineté de l'Etat dans l'Eglise. Est-on en droit de le faire ? Et l'origine du « *jus sacrum* », que le luthéranisme reconnaîtra en définitive à l'Etat, n'est-elle pas précisément à chercher dans le sens nouveau donné par Luther au principe de la distinction des deux pouvoirs.

Une étude loyale de l'œuvre luthérienne conduit en effet à reconnaître, que la pensée du réformateur a toujours été dominée par le souci de maintenir la distinction entre le spirituel et le temporel. Que l'on examine ses positions

[1] HERMELINCK, *op. cit.*, p. 300 et s. Voir également ABBÉ LÉON CRISTIANI, *Du Luthéranisme au Protestantisme*, p. 335 et s. Dans le traité de l'Autorité séculière Luther a d'ailleurs trahi ses hésitations : « Il faut connaître, dit-il, les limites de l'autorité séculière car cela causerait un mal terrible et insupportable si on lui reconnaissait une compétence trop étendue, et ce serait également un mal de la restreindre trop étroitement : ici elle punit trop peu, là elle punit trop ». Ed. de Weimar, t. XI, p. 261.

[2] *Lettre à Greiser du 22 Octobre 1543. Luther Briefwechsel*, Ed. ENDERS, t. XV, p. 256.

contradictoires, que l'on analyse ses conclusions successives, à l'origine des unes et des autres, on trouvera toujours la même hantise : rétablir une distinction que le moyen âge a méconnue. Fasciné par cette idée, dont la clarté l'aveugle, Luther ne voit pas qu'il court droit au gouffre qu'il veut éviter. A force de fouiller et de creuser le principe de distinction, il en vient à supprimer toutes les notions qui peuvent lui donner une valeur positive. Et son principe devient le germe de toute confusion.

*
* *

Si l'on ne veut pas que l'Etat s'arroge la puissance spirituelle, il est prudent de donner à cette puissance un sujet nettement défini, indépendant et distinct de l'autorité politique. C'est là le prélude indispensable de toute doctrine solide sur les rapports du spirituel et du temporel. Luther s'en rend bien compte, et son premier soin est de chercher le sujet spécifique de la puissance ecclésiastique.

Mais il ne le fera pas, comme les aveugles du moyen âge, qui, croyant distinguer les deux domaines, avaient seulement créé un nouveau roi temporel, le pape, en face des princes de ce monde.

Il ne le fera pas non plus comme les esprits bornés, qui, à l'instar de Zwingle, se contentent de transférer au peuple chrétien la puissance usurpée par les pontifes romains.

La vue de Luther est plus pénétrante. A ses yeux, l'erreur du catholicisme n'est pas tant d'avoir ravi au peuple un pouvoir qui lui revenait de droit, que d'avoir donné un sujet humain à la puissance spirituelle. Par là tout était confondu, on ne pourrait vraiment distinguer les deux puissances, que le jour où l'on opposerait aux principautés de ce monde, une réalité d'un ordre absolument différent : la monarchie du Christ.

Voilà, n'est-il pas vrai, la distinction la plus absolue que

l'on puisse rêver! Opposer Dieu aux hommes, le ciel à la terre. On cherchait à la puissance ecclésiastique un sujet indépendant et distinct. Cette indépendance pouvait-elle être mieux réalisée qu'en Dieu lui-même? Pure merveille! Les rois qui faisaient la guerre au pape, pourraient-ils songer à « echeler » le ciel pour détrôner le Christ? Le spirituel pouvait-il être mieux protégé, mieux défendu que par les abîmes qui séparaient du monde le domaine de « l'inaccessible »?

C'est donc bien pour donner à la distinction des pouvoirs une profondeur, et une portée encore inconnue, que Luther va s'ingénier à refuser à l'Eglise toutes les institutions, et tous les principes qui auraient pu opposer une barrière aux entreprises de l'Etat. Non seulement l'Eglise ne doit avoir aucune autorité, non seulement elle ne doit connaître aucune organisation matérielle, mais elle ne doit même avoir aucun sujet « humainement défini ».

C'est là le sens le plus clair du sacerdoce universel, dont Luther s'était fait le champion.

Le sacerdoce universel c'était d'abord la ruine de la papauté et de la hiérarchie catholique, de toutes ces institutions humaines, qui prétendaient incarner l'esprit du Christ, et qui, en fait, abusaient du Nom divin pour opprimer les fidèles. Contre elles on proclamait les pouvoirs sacrés de toutes les âmes ferventes: « Nous sommes tous faits prêtres par le Baptême »[1].

Le sacerdoce universel c'était ensuite la liberté absolue laissée à l'action du verbe divin, la libération de la grâce que l'on avait voulu canaliser dans une hiérachie éphémère, et dans un « ordre » humain. C'était le droit et le devoir pour tout

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*): Tous ceux qui ont été régénérés par le baptême peuvent se juger déjà consacrés pour la prêtrise, l'épiscopat, le pontificat bien que peut-être ce ne soit pas leur lot d'exercer un pareil office... Nous sommes tous faits prêtres par le baptême, Saint Pierre n'a-t-il pas dit: « Vous serez un sacerdoce royal » et l'apôtre: « Ton sang nous a fait rois et prêtres ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 406 et s.

chrétien inspiré de Dieu de prendre la parole en son nom, sans souci des formes qu'avaient imposées les siècles : « Un chrétien a tant de puissance qu'il peut même au milieu des chrétiens, même sans être appelé par les hommes, se présenter là où il voit que le pasteur fait fausse route et enseigner à sa place... »[1].

Le sacerdoce universel c'était enfin le droit de contrôle que les chrétiens avaient sur les doctrines et le gouvernement de leurs pasteurs : « Toute assemblée a pouvoir sur la prédication qui s'exerce en son sein, elle peut à son gré l'autoriser ou l'interdire... »[2]. « Les prêtres et les évêques ne doivent imposer aux autres aucune loi sans leur consentement et sans leur permission »[3].

Le sacerdoce universel c'était donc la négation de toute autorité dans l'Eglise. L'assemblée des fidèles elle-même ne recueillait pas la succession des anciens pontifes. Sans doute tous les fidèles, considérés un par un, dans la mesure où ils participaient réellement de la communion du Christ, étaient qualifiés pour parler en son nom, et pour juger ceux qui prétendaient le faire. Mais de leur association ne naissait aucune souveraineté collective qui pût s'imposer aux membres individuels. Donner une pareille autorité à la société-église, c'eût été brider à nouveau la grâce divine, libre de se poser sur le premier venu. C'eût été restreindre l'action immédiate du Christ. Et au profit de qui ? d'une société, d'une personne fictive, sans réalité, sans âme, sans foi, c'eût été confier à une entité juridique les dons mystiques qui étaient l'essence du

[1] LUTHER, *Das eyn christliche Versammlung* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 412-413 et p. 411 : « Denn das kan niemant leucken das eyn iglicher Christen Gottis Wort hatt und von Gott gelert und gesalbet ist tzum Priester... Alsso das hie abermal gewiss ist, das eyn Christen nicht alleyne Recht und Macht hatt, das Gottis Wort tzu leren, sondern ist das selbige schuldig tzu thun bey seyner Seelen Verlust und Gottis Ungnaden ».

[2] *Articles de Schmalkalde*. Cf. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 498.

[3] LUTHER, *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 270-271.

sacerdoce[1]. Contre ceux qui auraient voulu donner au sacerdoce universel cette signification grossière empruntée aux définitions politiques, et en faire le principe juridique d'une sorte de démocratie ecclésiastique, Luther prononçait une condamnation fort nette. Le moine français Lambert, qui avait tenté d'imaginer une église sur ces bases, apprenait à ses dépens qu'il est imprudent de donner corps aux catégories nébuleuses du mysticisme germanique[2].

Luther ne voulait pas qu'à une institution humaine (la papauté), on substituât une autre réalité humaine (l'assemblée des fidèles), le sacerdoce universel devait être au contraire la dissolution de toutes les réalités formelles qui auraient pu intercepter l'ombre portée de Dieu sur l'Eglise. « Les chrétiens ne connaissent d'autres supérieurs que le Christ »[3]. « *Monarchiam ecclesiæ militantis prorsus confiteor, ejusque*

[1] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 492. Lorsque l'on dit que le pouvoir des clés appartient à l'Eglise, cela ne signifie pas « que la puissance ecclésiastique soit attribuée à l'Eglise, en tant qu'unité, en tant que personnalité morale (au sens juridique du mot) se distinguant de la somme des chrétiens individuels. Ce serait impossible. Car d'une part une pareille Eglise demande nécessairement une organisation juridique, comme principe d'unification, et l'Eglise du Christ ne connaît pas d'organisation formelle. Bien plus, si l'Eglise était une unité purement fictive, elle ne posséderait pas la foi, il lui manquerait donc les grâces nécessaires pour l'exercice du sacerdoce... Il faut donc enseigner que le pouvoir des clés appartient à tous les chrétiens, à tous les membres de la vraie chrétienté » (*eine allen ihren Gliedern grundsätzlich gleichmässig zuständige Gewalt*).

[2] Le moine franciscain Lambert, qui s'était fait en Avignon le propagandiste des doctrines luthériennes, était venu en Allemagne pour les étudier à leur source. Et c'était là qu'en 1526 il présentait au synode de Homburg son projet de réorganisation de l'Eglise de Hesse sur des principes qu'il croyait luthériens. A la base, l'assemblée des fidèles nommait les pasteurs et les diacres, décidait des matières ecclésiastiques, jugeait et excommuniait. Un synode, composé des délégués de chaque paroisse, assurait l'unité constitutionnelle de l'Eglise. En somme une société démocratique fondée sur le principe de la souveraineté absolue du peuple. Luther la condamna avec effroi.

[3] LUTHER, *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 268.

caput non hominem, sed Christum ipsum idque auctoritate divina »[1].

En dehors de là tout n'est que mensonge, en dehors de là tout n'est que confusion. L'indépendance de l'Eglise ne peut subsister en son entier, si l'on admet que l'autorité ecclésiastique peut avoir un sujet distinct du Christ lui-même. Il faut que l'Eglise soit la chose exclusive de Dieu. Par là, et par là seulement, elle pourra échapper au monde et trouver la source de son indépendance et de sa dignité.

Telle est la première conséquence du principe de distinction. Il interdit de donner à l'Eglise un représentant humain capable de résister à la puissance de l'Etat, il détruit tous les remparts que les siècles avaient dressés pour défendre jalousement l'indépendance du spirituel. Sans doute, la distinction est absolue entre une Eglise qui s'est évaporée dans un ciel mystique, et la domination charnelle de l'Etat, que bornent les frontières du monde. Mais on se demande maintenant, si l'Eglise, en coupant les ponts entre elle et le monde, n'a pas laissé à l'Etat la domination exclusive sur les enfants des hommes, et si l'Etat ne va pas en profiter, pour s'arroger sur eux une autorité spirituelle.

*
* *

Luther lui ouvre les voies, en formulant une nouvelle conclusion, que lui inspire le souci de maintenir le spirituel hors de toutes les atteintes des dominations charnelles. Il oppose à « l'Eglise », « la chrétienté extérieure ». L'Eglise, communion mystique des âmes ferventes, est isolée dans un

[1] LUTHER, Ed. de Weimar, t. II, p. 257. Voir également *Von dem Papsthum zu Rom* (*1520*) : « Auss dem allen folget dass die erste Christenheit, die allein ist die warhaftige Kirche, mag und kann kein Haupt auf Erden haben, und sie von niemant auf Erden noch Bichoff, noch Bapst regirt mag werden, sondern allein Christus im Himmel ist das Heubt und regiert allein ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 297.

atmosphère inaccessible. Mais il se peut que le sentiment chrétien donne naissance sur la terre à des institutions formelles, à des réalités humaines, qui servent de support à l'Eglise invisible, et lui donnent un corps. Ces institutions, ces réalités, ce corps, ce sera la chrétienté extérieure; ce sera l'envers de l'Eglise[1].

Or si l'on doit apporter tous ses soins à protéger l'Eglise pure, l'Eglise véritable contre toute confusion avec le siècle, la distinction entre le temporel et la chrétienté extérieure est beaucoup moins nécessaire. Il faut bien reconnaître au contraire que l'autorité séculière est appelée à jouer un rôle important dans la chrétienté extérieure. Elle n'en est peut-être pas la maîtresse absolue, comme Sohm le pense, mais elle en est à coup sûr un des guides les plus écoutés.

Ce n'est pas en vain que Luther s'est efforcé de rendre à l'Etat la conscience de sa valeur spirituelle[2]. C'est précisément parce que l'ordre juridique, dont l'Etat est le maître, est l'envers de l'ordre charismatique, c'est parce que la domination étatique est le prolongement au milieu des mauvais de l'autorité de la Parole, c'est parce que le prince est l'instrument du courroux divin, qu'il appartient à l'Etat de contrôler et de diriger la chrétienté extérieure. Tous les devoirs moraux, toutes les fonctions spirituelles de l'Etat, que nous rappelions plus haut, ne paraissent pas à Luther incompatibles avec le principe de distinction.

L'Etat au contraire rend service à l'Eglise en se chargeant de ces fonctions secondes, qui corrompaient la pureté de sa mission : « Lorsque David ou un prince enseigne et ordonne la crainte de Dieu ou le respect de sa parole, il n'agit pas comme un maître de l'esprit (de la parole), il n'est qu'un disciple obéissant et il ne se mêle pas de suzeraineté spirituelle et divine, il n'est qu'un vassal, un humble serviteur »[3]. L'Etat

[1] LUTHER, *Von dem Papsthum zu Rom* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 292 et s.

[2] Ci-dessus Chapitre III, § II.

[3] LUTHER, *Psaume 101* (*1534-1535*), Ed. de Weimar, t. LI, p. 240.

a donc, en vertu de son pouvoir temporel, selon le terme qui sera bientôt consacré par la théologie protestante, la « *custodia utriusque tabulæ* »[1]. Il est le gardien temporel de la loi divine. Il est ainsi une sorte de prolongement dans le siècle du régime spirituel.

*
* *

Fait plus grave, le principe de distinction va nous conduire à reconnaître à l'Etat un droit de contrôle sur les manifestations de l'ordre spirituel le plus pur : la prédication, le culte, l'enseignement.

Car il faut poser en principe que dans l'ordre temporel l'Etat est le maître absolu, qu'il est le seul détenteur légitime du pouvoir, et que son autorité doit s'exercer sans entraves, « sans souci de qui elle frappe », si l'ordre séculier est en jeu.

Il faut admettre, d'autre part, que, si le spirituel a été libéré de toute entrave charnelle, il ne peut pourtant manquer de se manifester extérieurement. Le royaume de l'Esprit, a dit Luther, ne connaît d'autres armes que la parole et que le livre. Mais ce sont là déjà des armes temporelles, et susceptibles de porter le plus grand trouble dans l'ordre établi. La puissance séculière peut-elle y rester indifférente ?

Luther semble avoir un moment hésité devant un problème aussi brutalement posé. Le traité de l'autorité séculière l'élude, en disant que le prince ne doit pas se mêler de combattre les hérésies, car ce serait plutôt l'office des évêques[2]. Mais deux ans plus tard, Luther avait retrouvé la vraie position logique. Le 11 Novembre 1525 il écrit à Spalatin[3] : « Tu me demandes si le prince peut punir les « abominations » contre la foi, et tu me dis qu'on objecterait qu'il

[1] Cf. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 578.

[2] Luther, *Von weltlicher Oberkeit*, Ed. de Weimar, t. XI, p 267.

[3] *Luthers Briefwechsel*, Ed. Enders, t. V, p. 253.

est interdit de forcer quelqu'un à la foi... et que les princes n'ont le droit de régner que sur les choses extérieures ». A quoi Luther répond : « Il ne faut pas mettre en doute le devoir qu'ont les princes de punir les crimes *publics*, les injures *publiques*, les blasphèmes *manifestes* contre le nom de Dieu, car en le faisant on n'interdit à personne de croire ce qu'il veut, ni de prononcer en secret toutes les malédictions possibles. Mais s'il s'agit de malédictions et de blasphèmes proférés *publiquement*, nous disons qu'on doit les punir, si on le peut ». Dix ans plus tard, il rappellera les mêmes principes au Landgrave Philippe de Hesse : « L'autorité n'a pas à punir l'opinion. Au fond du cœur chacun peut croire ce qu'il veut, mais l'autorité combat la publicité qui est donnée par la parole ou l'enseignement à des doctrines propres à corrompre le peuple »[1].

Voilà qui est clair. Dès que le spirituel quitte le royaume mystique des âmes pour descendre sur la terre, il est justiciable de l'Etat. Celui-ci doit avant tout maintenir l'ordre temporel[2]. Or, les doctrines hérétiques sont une des principales causes de désordre. Elles le sont d'abord, lorsqu'elles contredisent les principes mêmes de l'ordre séculier, tels les articles des anabaptistes, « que le juge doit condamner sans aucune hésitation »[3]. Elles le sont aussi lorsqu'elles s'attaquent aux vérités révélées : « Si d'aucuns venaient à enseigner une doctrine ouvertement contraire à un article de foi, clairement fondé sur l'Ecriture et communément accepté par la commu-

[1] *Luthers Briefwechsel*, Ed. ENDERS, t. X, p. 346 : « Die Obrigkeit straft nicht von wegen der Meinung im Herzen, sondern von wegen der äusserlichen unrechten Lehre und Rede, wodurch andere auch verführt werden ». De même *Psaume 82 (1530)* : « Hiermit wird niemand zum Glauben gedrungen, denn er kann dennoch wohl glauben was er will ». Ed. de Weimar, t. XXX[1], p. 208. Cf. JORDAN, *Luthers Staatsauffassung*, p. 177-178.

[2] LUTHER, *Dass weltliche Oberkeit (1536)*, Ed. de Weimar, t. L, p. 10. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 178.

[3] Id., *ibid.* : « Denn diese Artikel sind nicht allein geistliche Sachen, sondern sind unmittelbar und an sich selbst eine öffentliche Zerstörung der leiblichen Regimente... ».

nauté chrétienne toute entière, du genre de ceux que l'on apprend aux enfants dans le catéchisme, par exemple si quelqu'un voulait enseigner, que le Christ n'est pas Dieu, qu'il n'est qu'un homme semblable aux autres prophètes, (c'est l'opinion des turcs et des anabaptistes), on ne pourrait le supporter, et on devrait le punir comme un malfaiteur public. Ce ne serait pas seulement un hérétique, ce serait un criminel. Et l'autorité a le devoir de châtier ses pareils »[1].

Ce pouvoir minuscule, et strictement temporel, puisqu'il s'attaque seulement à l'expression de la pensée, et non à la pensée elle-même, va déjà conduire fort loin le glaive de l'Etat. On lui permettra d'organiser la vie extérieure de l'Eglise pour éviter des troubles: « Bien qu'il n'appartienne pas à Sa Grâce Electorale d'enseigner et de gouverner au spirituel, dit l'*Introduction à la visite des Eglises,* c'est son devoir *d'autorité séculière* de veiller à ce qu'il n'y ait ni division, ni troubles, ni révoltes parmi ses sujets. C'est ainsi que l'Empereur Constantin convoqua les évêques à Nicée, parce qu'il ne pouvait tolérer la division qu'Arius avait semée parmi les chrétiens de son empire »[2].

Bien plus, l'Etat va, toujours dans le même esprit, s'ériger en juge de la doctrine: « Lorsque dans un pays on prêche deux doctrines différentes, le prince ou la ville doivent avoir regard là-dessus pour éviter la division et la révolte. Que l'on entende les deux parties, et que l'on décide la chose selon la règle immuable de l'Ecriture et du Verbe divin. Celui

[1] LUTHER, *Psaume 82 (1530)*, Ed. de Weimar, t. XXX[1], p. 208. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 180.

[2] Id., *Unterricht der Visitatoren,* Ed. de Weimar, t. XXVI, p. 200. A rapprocher une lettre au prince de Poméranie du 14 Mai 1544: « Es ist ganz gewiss und ohne Zweifel, eure fürstlicher Gnaden als Herzog zu Pommern und von Gott verordnete Obrigkeit sind verpflichtet, mit höchstem Ernste zu verordnen, dass die Kirchen im ganzen Herzogtume und in allen Landen recht und christlich mit tüchtigen Personen und geziemender Unterhaltung derselben bestellt und versorgt werden ». *Luthers Briefwechsel,* Ed. ENDERS, t XVI, p. 17.

qui enseignera droitement l'Ecriture et qui se conformera à la parole divine sera laissé libre de continuer, celui qui la contredira sera congédié »[1]. Ainsi parlait Luther en 1545 Le Conseil de Zurich n'avait pas tenu un autre langage, vingt ans auparavant, en convoquant les novateurs à la célèbre dispute d'Octobre.

Concluons : en vertu de l'exclusivité de son pouvoir sur les choses extérieures, l'Etat a déjà un droit de regard sur le spirituel : « Il ne possède aucune puissance sur lui, mais il règle les manifestations extérieures de la vie spirituelle. Celle-ci n'est pas indépendante de l'Etat lorsqu'elle s'extériorise »[2]. Les « consciences ne paient pas la douane » ? Non, tant qu'elles demeurent dans le royaume céleste, mais dès qu'elles se présentent aux portes de la cité du monde, elles doivent payer l'octroi.

*
* *

Que dirons-nous maintenant, si, oubliant momentanément les droits que le prince doit à son sceptre temporel, nous nous rappelons sa qualité de chrétien. Cette qualité ne lui confère-t-elle pas une autorité nouvelle ? En vertu de son pouvoir séculier il a déjà pu englober tout le temporel et il a pu contrôler toutes les manifestations extérieures du spirituel. Sa dignité d'enfant du Christ, régénéré dans l'eau du Baptême, ne va-t-elle pas lui permettre de pénétrer maintenant au sein même de ce royaume spirituel, que l'on avait d'abord situé au-dessus de sa compétence ?

A cet égard, le principe de distinction a déjà fait place nette. Il ne subsiste plus dans l'Eglise restaurée rien de cette absurde exclusive prononcée par le papisme contre les laïcs. « Le laïc ou le prêtre, le prince ou l'évêque, ou, comme on

[1] LUTHER, *Hauspostille* (*1545*), Ed. de Weimar, t. LII, p. 838. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 181.

[2] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 555.

dit, le spirituel et le temporel ne diffèrent au fond que par l'office qu'ils assument, l'œuvre qu'ils accomplissent... leur condition est la même. Ils appartiennent tous à l'état spirituel... »[1].

Le romanisme, qui s'attachait aux distinctions formelles, avait entrepris de créer dans l'Eglise un « ordre » qui aurait l'exclusive du pouvoir ecclésiastique. Dieu merci! Luther voyait plus clair et plus loin. La puissance de l'esprit n'était la propriété de personne, tous les chrétiens, qu'ils fussent princes, laboureurs, évêques ou cordonniers, pouvaient être appelés à l'exercer au même titre. Il eût donc été absurde de refuser cette qualité spirituelle au magistrat temporel. La pourpre avait-elle étouffé son âme? Le fait qu'il détenait la plus haute fonction de l'ordre temporel pouvait-il l'empêcher de partager une puissance que tous les chrétiens, et jusqu'aux plus modestes artisans, avaient au même titre?

Cette proposition eût été trop inique. Le magistrat chrétien, le prince, l'empereur avaient donc les mêmes droits que les autres chrétiens. Le magistrat chrétien était un « prêtre dans l'Eglise » au même titre que ses frères. « Tous les chrétiens appartiennent en réalité à l'état spirituel ». L'autorité séculière est donc aussi participante de ce caractère sacerdotal. « Elle est chrétienne avec tous les chrétiens, prêtre avec eux, avec eux spirituelle, avec eux souveraine en toutes choses »[2]. « Puisque la puissance séculière a été baignée de l'eau du baptême comme nous tous, puisqu'elle a la même foi fondée sur le même évangile, pourquoi ne lui permettrions-nous pas d'exercer la prêtrise et l'épiscopat, pourquoi considérerions-nous son office comme incompatible avec ces fonctions, pourquoi n'admetrions-nous pas qu'elle puisse ainsi

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 408.

[2] Id., *ibid.*: « Weil sie nun auch mitchristen sind, mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen und sollen ihr Amt und Werk das sie von Gott haben, über jedermann frei gehen lassen, wo es zu gehen nötig und nützlich ist ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 413.

se rendre utile à la communauté toute entière? »[1]. Est-ce là que devait conduire le principe de distinction?

Cela ne serait rien encore si l'on n'ajoutait pas tout aussitôt qu'en fait le Prince a dans l'Eglise plus de droits que les autres chrétiens. « Chacun est prêtre, a dit Luther, selon la mesure de ses dons ». Les chrétiens n'ont donc pas des droits égaux au sacerdoce. Il en est qui sont plus richement doués que d'autres. Or, le pouvoir revient en définitive à ces chrétiens supérieurs. Car il n'existe pas, nous le savons, une communauté chrétienne qui puisse réduire à une souveraineté collective les droits individuels de ses membres. Dans la communauté chacun parle selon la mesure de ses dons. Et, si la charité oblige chacun à ne rien entreprendre sans l'approbation de ses semblables, elle force également ceux-ci à s'incliner devant l'avis de ceux, dont les dons sont manifestement supérieurs.

La question qui se pose maintenant est de savoir si, par la position qu'il occupe dans l'ordre temporel, le prince chrétien n'est pas signalé au tout premier plan à l'attention de ses frères. La richesse des grâces qui lui ont été concédées avec l'autorité séculière, ne lui donne-t-elle pas le droit d'avoir le premier pas dans l'Eglise?

Voyons l'opinion de Luther à ce sujet aux trois principales époques de sa carrière que l'on a trop souvent voulu opposer l'une à l'autre. En 1520: « l'Appel à la Noblesse ». En 1523: le traité « de l'Autorité séculière », et le traité sur le « droit d'une assemblée et d'une communauté chrétienne de juger la doctrine professée en son sein et de choisir ses maîtres ». En 1527: « l'Introduction à la visite des églises ».

En 1520, la pensée de Luther n'est pas douteuse. « Puisque le besoin est pressant, puisque le Pape menace la

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), p. 408: « Dieweil dann nun die weltlich Gewalt, ist gleich mit uns getaufft, hat denselben Glauben, unnd Evangelii, mussen wir sie lassen Priester und Bischoff sein, und yr Ampt zelen als ein Ampt das da gehöre und nützlich sei der christenlichen Gemeyne ».

chrétienté et qu'il faut y remédier, en convoquant un concile droit et libre, cet office ne revient-il pas d'abord à celui qui peut le faire comme un membre fidèle du corps tout entier? Or, qui pourrait mieux remplir ces conditions que l'autorité temporelle, puisque nous savons maintenant qu'elle est chrétienne avec les chrétiens, avec eux prêtre, avec eux spirituelle, avec eux souveraine en toutes choses, et que son office et son œuvre d'origine divine doivent librement s'exercer partout où ils sont utiles et nécessaires »[1]. Les écrits qui suivent continuent de montrer le rôle prépondérant que doit jouer l'autorité dans la chrétienté. C'est à elle que revient d'abord le pouvoir de réformation. Avant d'entreprendre quoi que ce soit, il faut la consulter: « Ayez les yeux fixés sur l'autorité, si elle ne se prononce pas, si elle ne donne aucun ordre, tenez votre main tranquille... ne bougez pas. Si vous pouvez décider l'autorité à prendre l'initiative du mouvement, suivez-la en confiance ». « Avant toutes choses, (avant d'abolir les messes), commencez par prier Dieu avec ferveur, et attendez l'avis de l'autorité, alors on pourra savoir si la chose plaît à Dieu »[2]. Cette dernière formule est significative. Tous les chrétiens sont souverains en principe, mais comme nul ne doit s'élever de sa propre autorité sans avoir la certitude de sa mission divine, il doit prendre l'avis de ses frères, et surtout, il doit consulter les plus élevés d'entre eux, les plus richement doués. L'autorité séculière est donc la première vers qui l'on doive se tourner.

1523. — Epoque du mysticisme luthérien, des espoirs apocalyptiques, du mépris hautain des contingences terrestres. Luther abandonne-t-il sa doctrine? En aucune façon. Sans doute, il écrit sur l'autorité séculière un traité fort méprisant, mais il a pris soin dans la préface d'indiquer le sens qu'il lui fallait donner: « J'ai écrit précédemment, dit-il, un livre à

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 413.

[2] Cf. HERMELINCK, *op. cit.*, p. 296 et s.

la noblesse allemande, et j'ai montré *quel était son rôle chrétien* »[1]. Luther ne rétracte donc rien de ce qu'il a pu dire à ce sujet, mais il ajoute : « A voir les princes agir, on dirait qu'ils ont décidé de rester princes, et de ne jamais devenir chrétiens ». C'est donc contre l'autorité non chrétienne qu'il écrira son livre. Il est bien évident qu'à une pareille autorité sa doctrine ne confère aucun droit, mais cela ne signifie pas qu'elle doive rester sans valeur.

Il montre assez le contraire dans le traité qu'il consacre à la même époque à la souveraineté spirituelle de l'assemblée chrétienne[2]. Voici en substance l'argument de ce traité.

Dans une première partie Luther entreprend de définir la communauté chrétienne. Elle se reconnaît à ce signe que le pur Evangile y est prêché. Or, tous les chrétiens sont également qualifiés pour décider de la pureté de cette prédication. L'assemblée des chrétiens peut donc, et doit même « en vertu du serment que ses membres ont prêté à leur baptême », chasser les faux prophètes qui déforment la parole du Christ.

Vient la seconde partie. Si la communauté peut chasser les faux prophètes, elle peut aussi les remplacer. Il faut admettre, dit Luther, que tout chrétien possède la parole de Dieu et est consacré prêtre par le baptême. « Il est donc certain que tout chrétien a non seulement le droit et la puissance d'enseigner la parole de Dieu, mais qu'il est obligé de le faire ».

Ceci posé, Luther reconnaît avoir souvent enseigné, que personne ne pouvait se charger de la prédication, s'il n'en avait reçu le mandat exprès. Mais il faut distinguer, dit-il. Si le chrétien est isolé au milieu des infidèles, il est naturellement leur apôtre, et nul n'y peut trouver à redire. S'il est au milieu des chrétiens, il ne doit rien entreprendre avant

[1] LUTHER, *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 246.

[2] Id., *Das eyn Christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen,* Ed. de Weimar, t. XI, p. 401 et s.

d'avoir reçu l'approbation de ses frères. Mais, en cas de nécessité, il peut pourtant sans aucun mandat prendre la parole pour restaurer le royaume du Christ. A plus forte raison, la nécessité permet-elle à une communauté de désigner dans son sein un pasteur, lorsque toutes ses autorités naturelles l'abandonnent.

Voici donc l'ordre que l'on doit suivre. En période normale, un évêque ne doit pas nommer un pasteur sans s'être assuré de l'assentiment de la communauté. En cas de nécessité le chrétien sincère doit d'abord intervenir auprès de l'autorité régulière, puis recourir à la puissance temporelle, et si tous ces moyens sont inopérants courir lui-même au danger et rétablir la vraie doctrine[1]. D'ailleurs, ajoute Luther, les droits que je reconnais à la communauté des laïcs, la papauté ne les a-t-elle pas elle-même acceptés? « En maints endroits, l'autorité séculière, princes ou magistrats, nomment et salarient les prédicateurs dans leurs villes ou châteaux, sans se soucier de l'autorité des évêques et du pape ». En leur reconnaissant le même droit, Luther n'innove donc pas, il se borne à proclamer que ces prédicateurs, qui dans l'Eglise romaine n'avaient pas la valeur d'organes de gouvernement, représentent en réalité la véritable puissance spirituelle.

Acceptons cet exposé sans le déformer dans un sens, ni dans l'autre; il serait faux de dire que l'autorité séculière a toujours le droit d'agir, comme représentant naturellement la communauté chrétienne. Une semblable communauté ne se représente pas, et M. Hermelinck a eu tort, selon nous, de donner ce sens à la pensée luthérienne. Mais le prince ou le magistrat est, dans l'assemblée chrétienne, un membre individuel particulièrement qualifié pour parler. C'est donc lui que l'on doit consulter en premier lieu. Si l'autorité se dérobe, les chrétiens individuels ou la communauté agiront. Mais là

[1] LUTHER, *ibid.*, p. 414: « Denn ynn solcher Nott hastu gehört, das nicht alleyne mag eyn iglicher einen Prediger verschaffen, *es sey durch Bitten oder weltlicher Uberkeyt Gewalt,* sondern soll auch selb zu lauffen... ».

encore celle-ci ne se réunira pas pour déléguer son pouvoir à un de ses membres. Celui qui sera le plus qualifié prendra la parole en son nom. Il n'y a donc jamais transmission formelle de souveraineté. Le pouvoir appartient toujours au plus digne qui se désigne naturellement à l'assentiment des autres. Comme le chrétien détenteur de l'autorité séculière est, avant tout autre, clairement désigné à l'attention de ses frères, il agira le plus souvent en leur nom, avec leur assentiment. Il reste le principal membre de l'Eglise, le membre prépondérant de la société chrétienne.

Et voici maintenant l'Introduction à la visite des églises, qui donne à la doctrine sa forme définitive (1527).

Luther rappelle d'abord que l'institution a été en usage dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Saint Pierre et Saint Paul ont institué une discipline dans l'Eglise naissante, et ont veillé avec le plus grand soin à ce qu'elle soit maintenue. De là sont nés les évêques et les archevêques. On sait ce qu'il advint d'eux, et comment, laïcisés, princes mitrés et casqués, ils sont maintenant les serviteurs de l'Antechrist. Mais une telle décadence ne doit pas nous détourner d'une institution qui était bonne en soi, et, puisque la tyrannie de Rome est renversée, il est temps de rétablir l'office épiscopal et les tournées d'inspection.

« Mais, ajoute Luther, aucun de nous ne se sent appelé à cet office, nul n'a reçu d'ordre à cet effet, et Saint Pierre ne veut rien laisser naître dans la communauté chrétienne, sans avoir la certitude de l'assentiment divin... ». Que faire en cette occurrence? Où pourrons-nous trouver « l'expression certaine de la volonté divine? » Et Luther de répondre: « Nous nous sommes tournés vers l'office aimé (commun à tous les chrétiens et imposé à l'obéissance de tous). Nous avons sollicité instamment le clairvoyant et noble prince et seigneur Jean, Prince de Saxe, grand Maréchal et Electeur de l'Empire romain, Landgrave de Thuringe, Margrave de Meyssen, notre très gracieux Seigneur, il est le prince de notre pays et, pour nous, le représentant certain de la puissance

temporelle d'origine divine ; nous lui avons demandé, au nom de la charité chrétienne, (car en sa qualité d'autorité séculière il n'y est pas tenu), de vouloir bien instituer dans le pays, pour le bien de l'Evangile, le salut et l'utilité des pauvres chrétiens du territoire, un pareil office en désignant quelques vertueuses personnes pour l'exercer. En conséquence, pour le bon plaisir de Dieu, le prince a gracieusement accordé et désigné... »[1].

Nous avons tenu à transcrire textuellement ce passage capital, parce qu'il montre que les principes sur lesquels se fonde l'Eglise d'Etat luthérienne ne varient pas. On s'adresse au prince non comme au chef de l'Eglise, mais comme au membre le plus digne et le plus qualifié de la communauté chrétienne.

Le prince chrétien est le « *præcipuum membrum ecclesiæ* ». Mélanchton confirme définitivement la doctrine de son maître : « L'apôtre ordonne aux individus de réprouver les défenseurs des cultes et des doctrines impies, de les traiter comme des excommuniés et des maudits. L'Eglise doit donc écarter ces adversaires pour élire des pasteurs pieux et instruits. Mais c'est surtout aux magistrats qu'il appartient de prêter la main à cette discipline, car ils doivent agir comme les premiers membres de l'Eglise (*potiora membra ecclesiæ*) ». « Si les évêques sont les ennemis de la véritable doctrine, ils perdent le droit de gouverner les églises, et le reste de l'Eglise (*reliqua ecclesiæ*) a le devoir de les destituer, et de les remplacer par de saints docteurs. Ce commandement s'adresse à tous les membres du reste de l'Eglise, à tous en général et à chacun en particulier, (*omnia et singula*). Mais comme le principal devoir des princes et des magistrats est de maintenir la gloire de Dieu, comme le reste de l'Eglise attend leur avis,

[1] LUTHER, *Unterricht der Visitatoren* (*1527*), Ed. de Weimar, t XXVI, p. 197. Et Luther ajoute : « Gott gebe das es ein selig Exempel sey und werde, allen andern deutschen Fursten fruchtbarlich nach zuthun, welchs auch Christus am letzten reichlich vergelten wird... Amen ».

il leur appartient comme aux membres principaux de la société extérieure de renvoyer les docteurs impies et d'instituer des docteurs pieux »[1].

Au sein de l'Eglise, au sein du royaume spirituel, l'autorité séculière reçoit ainsi l'essentiel du pouvoir ecclésiastique : pouvoir de réformation, pouvoir de décider de la doctrine, pouvoir d' « organiser la vie extérieure de l'Eglise ». Quoi qu'en dise Sohm, l'Eglise d'Etat était bien fondée dès 1527, au moment où Luther confiait au prince de Saxe le soin d'organiser son Eglise. Il est vrai qu'un progrès nouveau fut accompli avec la fondation du Consistoire. Tant que Luther maintint son influence, il voulut garder à l'Eglise son caractère inorganique. L'Eglise restait une société purement spirituelle, sous le contrôle de l'Etat. Avec la fondation du consistoire, l'Eglise trouva le germe de son organisation juridique. L'ordonnance de 1581, qui sanctionnera définitivement l'institution d'un tribunal ecclésiastique, maître de la doctrine et des mœurs, et doté d'un pouvoir juridique, qu'il exercera par une délégation spéciale de l'Etat, consacrera l'existence d'une Eglise matérielle et visible, juridiquement organisée au sein même de l'Etat. L'Eglise deviendra vraiment une institution civile[2].

*
* *

Il nous suffit, quant à nous, de marquer la portée du luthéranisme pur, sans nous attacher au développement qui lui fut donné. Et nous constatons que la réforme luthérienne donnait en définitive à l'Etat des droits beaucoup plus graves, que les théories si décriées de Zwingle.

Zwingle avait vu dans l'Etat le représentant naturel de la communauté chrétienne. Par consentement tacite, la com-

[1] MÉLANCHTON, *Corp. ref.*, t. III, p. 244-251. Cf. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 572.

[2] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 621 et s.

munauté lui avait transmis les pouvoirs qu'elle détenait. Il pouvait donc réunir dans les mêmes mains le glaive temporel et le glaive spirituel, la distinction était respectée « *in radice* ». Le Conseil de Zurich avait droit au pouvoir séculier, en vertu de la tradition purement civile qui lui avait été faite. Il recevait d'autre part le pouvoir ecclésiastique de la société spirituelle elle-même, théoriquement distincte de l'organisation civile. Il ressemblait donc un peu à cet évêque titré du moyen âge, qui devait au chapitre son office épiscopal, et au suzerain son titre féodal. Il y avait réunion de pouvoirs, il n'y avait pas confusion.

Luther nous mène beaucoup plus loin. Il commence à donner à l'Etat *en vertu de sa puissance séculière,* des droits absolus sur toutes les manifestations extérieures de l'Eglise, sur la publicité de ses doctrines, sur sa discipline, sur les formes de son culte, sur l'ordre moral et religieux tout entier. Mais cela ne suffit même pas, dans le royaume spirituel lui-même où le prince a le droit de pénétrer comme chrétien, *sa qualité d'autorité séculière* lui donne une place prépondérante. Le chrétien qui détient le sceptre est plus qu'un autre chrétien. L'égalité est rompue à son profit. La richesse de ses dons temporels lui donne le droit d'avoir le premier mot dans le gouvernement spirituel. Il n'intervient pas comme le délégué de l'Eglise. La puissance sacerdotale ne se délègue pas humainement. Il garde son droit individuel. Mais ce droit est celui d'un surhomme qui distance de loin celui de tous les autres.

Ainsi se trouvait remise en question une des conquêtes essentielles du christianisme, qui depuis quinze siècles rappelait aux princes, qu'ils devaient déposer leur sceptre et leur grandeur en entrant dans l'Eglise. Par une prodigieuse contradiction, c'était dans un essai de restauration de l'ancienne loi du christianisme, que l'Etat retrouvait les droits sacrés des anciennes cités païennes. C'était le principe de distinction des deux pouvoirs, logiquement appliqué jusqu'à l'absurde, qui produisait cette confusion sans précédent.

III

Au moment où naissait en Saxe l'institution fondamentale de l'Eglise d'Etat, Calvin commençait à Genève sa carrière de législateur (1541). Il revenait en triomphateur dans la ville qui l'avait chassé trois années auparavant, et entreprenait sur le champ de renouveler les principes de l'Etat et de l'Eglise.

Lorsqu'il était arrivé à Genève en 1536, l'Eglise d'Etat était déjà fondée, il la retrouvait affermie à son retour d'exil.

Les débuts de la Réforme à Genève avaient été hésitants. De 1530 à 1535, au hasard des partis que les élections annuelles conduisaient au pouvoir, la vieille ville épiscopale s'était montrée tantôt favorable aux nouvelles doctrines, tantôt hostile. Aucun des partis n'était bien ferme dans ses opinions. Ceux qui témoignaient le plus de bienveillance à la Réforme étaient les premiers à demander le bannissement des prédicants évangéliques, si l'opinion publique l'exigeait; et les plus ardents catholiques reculaient vite devant les conséquences de leurs actes, s'ils soulevaient des complications diplomatiques du côté de Berne.

A Genève, la Réforme ne fut donc pas, comme à Zurich, l'œuvre réfléchie d'une autorité bourgeoise. Pauvre autorité que celle d'une ville, qui venait de secouer la domination étrangère, avec l'appui de l'étranger. La vieille cité était convoitée par de puissants voisins, la Savoie au Sud, Berne au Nord, le roi de France à l'Ouest. Au gré de ces influences contraires Genève oscillait, appelant Berne à son secours contre la Savoie, et recherchant l'appui français pour résister aux prétentions de Berne. Le concours des circonstances

voulut que l'aide bernoise fût la plus désirable et la plus efficace, et Berne imposa « sa » réforme à Genève[1].

A aucun moment les Conseils n'avaient pris la direction du mouvement. Au moment même où la cause semblait gagnée, ils avaient préféré se laisser forcer la main par les « luthériens », plutôt que de prendre l'initiative de la révolution[2]. Mais en imposant la réforme, Berne entendait qu'elle fût inspirée du même esprit laïc qui l'animait chez elle. Sous l'inspiration de son alliée, le Conseil de Genève ne tarda pas à réduire à sa souveraineté toute la vie religieuse. Le court passage de Calvin de 1536 à 1538 ne l'arrêta pas dans cette voie. Après avoir vaincu la résistance du jeune théologien français, il n'en fut que plus fort pour imposer ses vues.

A l'exemple de Berne et de Zurich, le Conseil prétend remplir exactement son rôle de souveraineté chrétienne, maintenant une stricte discipline morale, punissant civilement la paresse, l'immoralité, le jeu, le vagabondage pendant le service divin... Mais il entend aussi se réserver toute la souveraineté. Il considère les prêcheurs comme ses sujets et leur dicte ses ordres en toutes matières. N'est-ce pas à lui que l'on vient demander « selon quel rite il convient de distribuer la cène »[3]. Ce conseil de bourgeois qui dix années auparavant, entre l'évêque prince de la ville, et le duc de Savoie patron de l'évêché, ne jouait qu'un rôle effacé, avait écarté ses anciens rivaux et règnait maintenant en maître incontesté de la vie civile comme de la vie religieuse[4].

[1] Cf. KAMPSCHULTE, *Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf*, Leipzig, 1869-1899, t. I, p. 75 à 170, et GOYAU, *Une Ville-Eglise : Genève*, t. I, p. 18 et s.

[2] KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. I, p. 146.

[3] *Ibid.*, p. 285 et s. et p. 345 et s.

[4] Cf. CHOISY, *La Théocratie à Genève au temps de Calvin*, p. 18 : « On l'a vu naguère accueillir dans une portion de territoire où régnait encore l'exercice du culte catholique, les plaintes de paroissiens excommuniés, les déclarer lui-même réconciliés avec l'Eglise et lever l'excommunication dont ils étaient frappés ». Le fait est également cité par DOUMERGUE, *Jean Calvin*, t. II, p. 226.

C'est en cet état que Calvin trouvait l'église de Genève à sa rentrée d'exil. Sa position est donc essentiellement différente de celle de Zwingle ou de Luther. Ceux-ci ont présidé à la constitution des Eglises d'Etat. Calvin les trouve toutes fondées et déjà florissantes. Et il se pose en adversaire d'un pouvoir qui l'a déjà brimé et banni. La Réforme allait-elle revenir en arrière, et répudier toutes les conquêtes des années précédentes?

*
* *

Que l'on ne se hâte pas trop d'opposer Calvin à ses devanciers. Sa doctrine, nous l'avons dit plus haut, est essentiellement la synthèse de la Réforme. Elle donne asile à toutes les idées fondamentales de la pensée luthérienne, en se proposant seulement d'y apporter de l'ordre et de l'unité. Entre Luther et Zwingle, Bossuet en avait déjà fait la remarque, Calvin fut surtout le grand conciliateur. Loin de prendre le contre-pied de leurs doctrines il cherche à les réduire à l'unité.

Tenons donc solidement les deux bouts de la chaîne. Le point de départ de la Réforme, nous l'avons montré, c'est l'abolition de l'ancien principe catholique de la dualité de la vie sociale, et c'est l'idée d'un ordre social unique, suffisant à contenir toutes les manifestations extérieures de la vie humaine. Au point d'arrivée, nous avons trouvé jusqu'à présent les Eglises d'Etat, organes publics qui se créent sous le contrôle et sous la direction du pouvoir laïc.

Nous avons vu l'Etat s'annexer l'Eglise.

Par des chemins différents, Luther et Zwingle nous ont conduits à la même conclusion. Si l'œuvre de Calvin marque un tournant, dans quelle direction a-t-il engagé la doctrine réformée?

*
* *

Oserons-nous dire qu'aucune des définitions courantes ne nous satisfont pleinement. Les uns rejettent le calvinisme dans le moyen âge, en prétendant que Calvin a replacé l'Etat sous le joug de l'Eglise ; et cette opinion méconnaît à la fois le moyen âge et le calvinisme. Les autres font au contraire de Calvin le précurseur de l'idée moderne de séparation de l'Eglise et de l'Etat, et c'est admettre que le calvinisme a préparé sa propre contradiction. Ce serait une des « ruses de l'histoire » dont parle Hegel. La thèse est brillante et parfois vraie. Mais elle conduit souvent à déformer le passé.

En fait l'œuvre de Calvin reste dans la ligne tracée par la Réforme. Elle la redresse mais ne change pas son point de départ. Au seuil de la réforme calviniste nous trouvons le principe d'une vie sociale unique, organisée à la fois pour la satisfaction des buts matériels et la conquête des fins surnaturelles de l'homme. Le spirituel et le temporel ne sont pas deux sociétés distinctes, deux corps indépendants, « il n'y a qu'une seule tête, il n'y a qu'un seul corps ».

A ce point de vue, rien n'est plus significatif que les premières revendications de Calvin lors de la fondation de l'église genévoise. Un procès-verbal du Conseil de Genève du 24 Mai 1536 nous apprend que, pour la première fois, l'assemblée a eu à délibérer « des édits qui doivent être faits pour *l'unité de l'Etat* »[1].

Assurer « l'unité de l'Etat », tel est bien en effet le but des articles que Farel et Calvin, pour répondre à l'invitation du Conseil, déposaient sur son bureau le 10 Novembre suivant.

[1] ROGET, *Histoire de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade*, Genève, 1870-1883, t. I, p. 14 : « Il est parlé des édits qui doivent être faits pour l'unité de l'Etat. Arresté que l'on prépare des articles qui soient successivement présentés au Conseil ordinaire, aux Deux Cents et au Conseil Général ». Cf. CORNELIUS, *Historische Arbeiten*, p. 131.

Ces premiers articles demandaient seulement d'abolir « les superstitions et les pratiques abominables du papisme, pour réduire à la pureté de l'Evangile la religion de la cité »[1]. Mais en Janvier 1537, les prédicants émirent d'autres prétentions. Ils voulaient que la cité toute entière par un serment solennel fît publiquement profession de sa foi nouvelle[2], et qu'ainsi le « droict commencement de l'Eglise » fût marqué par une adhésion publique de tous les citoyens à la vérité évangélique. L'Eglise ne cherche pas à connaître ses fidèles au sein de l'Etat. Elle veut que la « société civile soit intégralement composée de tous les chrétiens membres de la société religieuse et de ceux-là seuls »[3].

« Pour ce qu'il y a de grandes suspicions et quasi apparences évidentes qu'il y a encore plusieurs habitants en ceste ville qui ne sont aulcunement rengé à levangile, mays ils contredisent tant qu'ils peuvent, nourrissant en leur cueur toutes les supersticions compétantes contra la parolle de Dieu, ce seroyt une chose bien expédiente de commencer premièrement à cognoestre tous ceux qui se veulent advouer de lesglise de Jhésu Crist ou non. Le rémède donq, que avons pense à cecy, est devons supplier que tous les habitants de nostre ville ayent à fere confession et rendre rayson de leur foy, pour cognoestre lesquels accordent à levangile et lesquels ayment mieux estre du royaulme du pape que du royaulme

[1] CORNELIUS, *op. cit.*, p. 131. *Introduction au Catéchisme de Calvin de 1538*: « Quanquam, post abominationem papismi verbi virtute hic prostratam, senatus consulto edictum fuerat, ut sublatis superstitionibus earumque instrumentis ad evangelii puritatem urbis religio componeretur: nondum tamen ea extare nobis videbatur ecclesiæ facies, quam legitima muneris nostri administratio requireret ».

[2] « *Articles baillés par les prescheurs* » (*16 Janvier 1537*). Voir le texte dans HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève et Paris, 1868-1897, t. IV, p. 154 et s. Cf. DOUMERGUE, *op. cit.*, t. II, p. 222. CORNELIUS, *op. cit.*, p. 133 et s.

[3] GOYAU, *op. cit.*, t. I, p. 51.

de Jesu Crist »[1]. Et, pour que « l'unité de l'Etat » ne soit pas un vain mot, le protocole du Conseil du 29 Juillet 1537 demande que l'on jure à la fois, la « confession en Dieu » et « le serment de fidélité à la ville »[2]. Calvin veut que la société civile soit marquée du sceau du Christ. Comme les juifs portent dans leur chair le signe de l'alliance nouvelle, prélude de la société fondée par Moïse[3], ainsi l'Etat doit renouveler le traité passé avec Dieu et ne connaître pour ses membres que les fidèles éprouvés de l'Eglise. Que chacun donc « fasse confession comme il veut vivre »[4], et si d'aucuns refusent, « qu'on leur dise qu'ils aillent vivre aultre part s'ils ne veulent jurer »[5].

[1] HERMINJARD, *op. cit.*, t. IV, p. 161. Les articles continuent ainsi : « Ce seroyt donq un acte de magistratz crestiens, si vous, Messieurs du Conseil, chascun pour soy, faysiez en vostre conseil confession, par laquelle on entendît que la doctrine de vostre foy est vrayment celle par laquelle tous les fidelles sont unis en une esglise, car par vostre exemple vous monstreriez ce que un chascun auroyt à faire en vous ensuyvant, et après ordonniez aulcuns de vostre compagnie, qui estans adjoinct avecq quelque ministre requissent ung chascun de fayre de mesmes; et cela seroyt seulement pour ceste foys, pourtant que on na poent encores discerne quelle doctrine ung chascun tient, qui est le droict commencement dune ésglise ».

[2] CORNELIUS, *op. cit.*, p. 139 : « De la confession que lon donne ordre faire que tous les dizenniers amerront leurs gens dizenne par dizenne en lesglise St Pierre et la leur seront leuz les articles touchant la confession en Dieu et seront interrogues sil veulent cela tenir, aussi sera faict le serment de fidélité à la ville ».

[3] CALVIN, *Introduction au Catéchisme de 1538 :* « Circumcisionis fœdus habebat in corpore suo impressum populus, quem ad novum fœdus paciscendum Moses exhortatus est. Eadem fœderis renovatio a sanctis regibus Josia et Asa, eximiis postea libertatis vindicibus, Esra et Nehemia facta est. Cui iam criminationi patere factum nostrum potest, tot classicis autoribus munitum? ». Cité par CORNELIUS, *op. cit.*, p. 143.

[4] *Protocole du Conseil du 29 Juillet 1537.* CORNELIUS, *op. cit.* p. 139.

[5] *Protocole du Conseil du 19 Septembre 1537.* CORNELIUS, *op. cit.*, p. 144 : « Icy est este propose comment les dizennes sont este toutes demandées et touteffois beaucoup il en a qui ne sont point venus jurer. Surquoy est arreste que lon les demande et si reffusent lors leur dire quil allent vivre aultre part sil ne veulent jurer ». La même délibération est renouvelée le 12 Novembre 1537.

On ne peut appartenir à l'Etat, si l'on n'avoue l'Eglise[1]. La société civile et l'Eglise ont la même base. Elles ne doivent faire qu'une seule et même chose[2]. Comme le dira Théodore de Bèze, « il y a dans tout le monde une Eglise, qui est notre république chrétienne, et consiste de plusieurs compagnies de *citoyens* assemblés. L'Eglise est la réunion des cités chrétiennes »[3].

Au seuil de l'Eglise calviniste, nous trouvons donc la confusion de la communauté religieuse et de la société politique[4]. L'œuvre essentielle de la Réforme est respectée. Le spirituel et le temporel ne s'opposent plus comme deux sociétés autonomes, ils sont le corps et l'âme d'un ordre social unique.

[1] Plus tard Calvin exigera que le bannissement complète la peine d'excommunication. *Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève item l'ordre des Escoles de la dicte cité,* Genève, A. Chauvin, 1561, p. 48: « Que sil continue en son obstination tellement qu'outre le passé il demeure encores demi an sans y venir, qu'estant renvoyé devant Messieurs... il soit banni pour un an de la ville comme incorrigible... ». Voir également p. 49. Cf. également CHOISY, *op. cit.*, p. 193. Le 15 Mai 1558, à propos d'un dissentiment avec l'église italienne de Genève, Calvin fit présenter à cette église une confession sommaire; « on les appela et on leur notifia que s'ils persistaient et ne voulaient vivre « en nostre religion » « on leur feroit vuider la ville ».

[2] Cf. le réquisitoire du Lieutenant de Justice contre Jacques Gruet: « Tous contrevenans à icelle refformation *tan par parole que vouloir* sont trouvés apparens rebelles à Dieu, à la Seigneurie et communauté de Genève ». KAMPSCHULTE, *op. cit.*, p. 62 et 63.

[3] THÉODORE DE BÈZE, *Traitté de l'authorité du Magistrat en la punition des hérétiques* (Trad. française de Colladon), 1560.

[4] Calvin s'est résigné un moment à organiser une église en dehors de toute communauté politique. Nous pensons à son court séjour à Strasbourg en 1538-1540. Cet essai d'église de Strasbourg, auquel nous n'avons pas le loisir de nous arrêter, est particulièrement intéressant. Pasteur de la « colonie » française, Calvin était, par position, étranger à la vie publique, et devait se borner à organiser la vie religieuse et cultuelle. Chaque fois que ce souci a été prépondérant chez les réformateurs, on trouve sous leur plume des thèses, semblant annoncer l'indépendance de la société spirituelle. Les théories éphémères que Luther esquisse dans l'*Introduction à la messe*

*
* *

C'est en partant de ce thème commun que Calvin va faire œuvre originale.

La première différence, qui le sépare de ses devanciers, est qu'il ne croit pas comme eux que les organes purement politiques puissent suffire à diriger la chrétienté. Il le disait dès 1537, en félicitant le Magistrat d'avoir proscrit les abominations du papisme : « La religion de la ville était plus pure, mais l'on ne voyait pas encore apparaître la forme de l'Eglise nécessaire à l'exercice légitime de notre charge »[1]. Réduire la vie sociale à l'unité, rompre les liens de la « cité papiste », qui maintenait au sein de l'Etat les cadres d'une administration étrangère, toutes ces œuvres étaient fort heureuses. Mais il ne fallait pas que l'on pût penser que les magistrats laïcs suffiraient à tous les besoins spirituels du peuple[2]. Le magistrat n'est pas, en vertu de sa fonction, (comme le pense le luthéranisme), le « principal membre de l'Eglise » ; il ne semble pas expédient non plus de suivre Zwingle pour faire de l'Etat le représentant de la « communauté religieuse ». Non, il faut qu'au sein de l'Etat

allemande font pendant à cet égard aux essais de Calvin à Strasbourg. Sur ce dernier point, voir KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. I, p. 322 et s. et DOUMERGUE, *op. cit.*, t. III.

[1] CORNELIUS, *op. cit.*, p. 131.

[2] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560. IV, c. X[13] : « Car ce qu'aucuns imaginent que ç'a esté un ordre temporel que cestuy là, pour le temps que les Princes et Seigneurs et gens de justice estoyent encore contraires à la Chrestienté, ils s'abusent, en ce qu'ils ne considerent point combien il y a de différence et quelle est la diversité entre la puissance ecclésiastique et la puissance terrienne... Iésus Christ, disent-ils, donnoient ceste charge à son Eglise du temps qu'il n'y avoit pas de magistrat pour l'exécuter. Mais ie respon que souvente foys il advient qu'un magistrat est nonchallant ou bien que luy mesme mérite d'estre chastié comme il advint à l'empereur Théodose... ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 802.

soient créés des organes appropriés à la fonction religieuse, distincts des autres organes de gouvernement. « Quand les Empereurs et gens de iustice sont venus à la Chrestienté on n'a point pourtant aboli la juridiction spirituelle, mais seulement on l'a ordonnée en sorte qu'elle ne dérogast en rien à la justice terrienne et qu'elle ne fust point meslée avec et à bon droict »[1]. « Premièrement donc que ceste puissance spirituelle soit du tout séparée du glaive et de la puissance terrienne... »[2].

Dès 1537, Calvin essaie d'imposer ses vues et indique déjà les grandes lignes de l'organisation qu'il propose. Les ministres chargés de la Parole, et des « contrôleurs » chargés de la discipline des mœurs. En 1540, au moment où Genève lui demande de reprendre sa place dans la ville qui l'a banni, il pose comme condition essentielle qu'on acceptera la création d'un organe distinct, chargé d'exercer la juridiction ecclésiastique. Et en 1541, les célèbres « Ordonnances ecclésiastiques » fixaient les cadres de la nouvelle Eglise. Les ministres pour la prédication et l'autorité spirituelle, les diacres pour l'administration, les docteurs pour l'enseignement, et le conseil des anciens enfin, composé mi-partie de membres laïcs (les Anciens), et des ministres, chargé de la surveillance des mœurs et de la discipline ecclésiastique[3].

L'Eglise calviniste, dès les premières années de sa

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. X[14]: « Pourtant ceux qui despouillent l'Eglise de ceste puissance pour exalter le magistrat ou la justice terrienne, non seulement corrompent le sens des parolles de Christ par fausse interprétation, mais aussi accusent d'un grand vice les saincts Evesques, qui ont esté en grand nombre depuis ce temps des apostres, comme s'ils eussent usurpé la dignité et office du Magistrat sous fausse couverture ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 804.

[2] Id., *ibid.*, eod. loc.

[3] *Les Ordonnances Ecclésiastiques de la Ville de Genève item l'ordre des Escoles de la dicte cité*, Genève, A. Chauvin, 1561. Si l'on ne peut se référer à l'original, on trouvera dans Cornelius, *op. cit.*, p. 353 et s., l'analyse et le texte presque complet des ordonnances. (Nous citerons désormais sous l'abréviation: *Ord. Eccl.*).

fondation, est donc dotée d'un statut nettement défini, qui lui assure une vie juridique propre au sein de l'Etat. Mais, à ce sujet, une remarque s'impose. Sans nier l'originalité et la vigueur des conceptions de Calvin, il faut pourtant se garder de croire que son œuvre était isolée.

Partout, on revenait aux tribunaux d'Eglise, dont la nécessité se faisait cruellement sentir après la période d'anarchie qui avait suivi le bouleversement luthérien. C'est en 1538 que le premier projet de consistoire avait été présenté à la cour de Saxe. Calvin, qui avait rencontré les théologiens allemands à Francfort et à Ratisbonne, avait pu s'entretenir avec Bucer et Mélanchton, dont les projets étaient analogues aux siens. Il le disait d'ailleurs lui-même aux genévois, et s'autorisait de cette parenté, pour leur recommander l'adoption des réformes qu'il proposait[1].

En fait, le désir de séparer les deux *administrations* était le signe même que l'on acceptait la confusion créée par la Réforme entre les deux *sociétés* temporelle et spirituelle; car c'était précisément au moment où l'on ressuscitait, au sein de l'Etat, les tribunaux ecclésiastiques, que l'incorporation de l'Eglise à la vie publique devenait définitive, et prenait une valeur juridique. Les églises réformées, décorporées de l'armature formelle du catholicisme, ne pouvaient retrouver une organisation matérielle et un corps véritable que dans des « institutions d'Etat ».

A cet égard l'œuvre de Calvin ne renouvelait pas la question. Le statut de l'Eglise calviniste reste, dans la forme, une « constitution civile » de l'Eglise, si ce mot peut avoir un sens dans une cité où la vie religieuse est si intimement mêlée à la vie civile. On peut déjà constater que, dans l'Institution elle-même, Calvin ne croit pas expédient de soustraire l'Eglise à l'influence des pouvoirs publics. Il admet fort

[1] Sur ce point et sur les essais de consistoires tentés avant Calvin, voir KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. I, p. 391 et s.; DOUMERGUE, *op. cit.*, t. V, p. 148 et s.; SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 649 et s.

bien que le magistrat ait son mot à dire dans l'élection des Ministres et des Anciens. Il recommande même l'intervention du magistrat comme la plus propre à maintenir le sérieux des désignations ecclésiastiques[1], et il lui réserve pratiquement le dernier mot.

Mais l'œuvre positive de Calvin est encore plus intéressante à ce point de vue que ses conseils théoriques. Tous les offices de l'Eglise calviniste sont en effet constitués dans le cadre de l'Etat et fonctionnent extérieurement sous son contrôle[2].

Les postulants ministres sont présentés par la « vénérable

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, ch. XIII: « Touchant de scavoir lequel seroit le meilleur que un evesque feust eleu par toute l'assemblée des Chrétiens ou par l'advis d'aucuns certains ausquels ceste charge feust donnée, il ne s'en peut bailler certaine reigle... il m'est advis que le plus expédient seroit que le Magistrat, ou le Conseil, ou bien aucuns des plus anciens eussent la charge de ceste affaire: ayant appelé comme j'ay dict auparavant aucun des Evesques prochains desquels la vie et la doctrine eust bon tesmoignage... Mais cela se peut mieux pourvoir selon l'exigence des circonstances par les princes ou autres supérieurs (le latin dit: *aut liberæ civitates*) qui ont zèle de piété », Ed. Lefranc, p. 695. — Ed. de 1560, IV, c. IV[19]: « ...Mais il y avoit un tres bon remede pour obvier à ce mal. Car de première entrée le clergé seul eslisoit: puis il offrait celuy qu'il avoit esleu aux seigneurs et gouverneurs (*magistratui vel senatui et primoribus*). Iceux ayant délibéré ensemble ratifioyent l'élection *si elle leur semblait bonne*: autrement ils en eslisoyent un autre (le latin ajoute: *quem magis probarent*), après cela on venoit au peuple lequel, combien qu'il ne fust point lié à recevoir l'élection ia faite, toutefoys il n'avoit pas occasion de tumultuer... ». « Car c'est autre chose de priver l'Eglise de son droit, à ce qu'un homme seul face tout à sa poste: et autre chose de faire cest honneur au Roy ou à l'empereur, qu'il conferme par son authorité une élection légitime ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 646.

[2] Rappelons brièvement quelle était la constitution de Genève au moment où Calvin y commençait son apostolat.

Au début du siècle la ville était un des plus beaux exemples de l'enchevêtrement des souverainetés si caractéristiques du droit public du moyen âge: L'*évêque* élu par le chapitre était prince de Genève, il fixait les impôts, battait monnaie, avait le commandement en temps de guerre, rendait la justice dans les affaires ecclésiastiques, etc. Le duc de Savoie *vidomme* avait la garde des prisonniers, assurait

compagnie des pasteurs » au petit Conseil[1]. C'est lui qui, selon les suggestions de l'Institution chrétienne, remplace en cette matière la communauté des croyants, à qui revient de droit la désignation aux offices, mais dont on se méfie, « car nous savons, dit Calvin, combien grande est l'intempérance du peuple »[2]. L'intervention du peuple se réduit au simple assentiment tacite qu'il donne à la nomination, lorsque le représentant de l'Etat, pénétrant dans l'Eglise, propose à la communauté le ministre désigné par les Conseils. Et c'est entre les mains du syndic et des Conseils que le ministre prête serment d'obéissance à la Seigneurie[3]. Nous verrons plus loin l'importance de ce serment. Constatons pour l'instant que, dans la forme, l'Etat reste le seul maître. C'est lui qui nomme les ministres, c'est lui qui contrôle leur conduite,

l'exécution des sentences et la défense de la ville. Enfin les *Bourgeois* représentés par des Conseils défenseurs de leurs franchises, avaient la juridiction criminelle.

Les Conseils de Bourgeoisie, à la faveur des révolutions du siècle, finirent par supplanter les deux autres puissances. La lutte pour l'indépendance contre le duc de Savoie de 1526-1527 eut pour conséquence l'abolition du *vidommat*. L'introduction de la Réforme en 1535 consacra la ruine du *pouvoir épiscopal*.

La *Bourgeoisie* a dès lors tous les pouvoirs. Elle est représentée par quatre *syndics* et un tresorier auxquels vingt citoyens se joignent pour former le Conseil Etroit ou *Petit Conseil*. Les chefs de quartier forment un second conseil (*Le Conseil des LX*) qui vient assister le petit conseil dans les affaires importantes. En 1527, après le triomphe contre la Savoie, un nouveau *Conseil des CC* vint s'adjoindre aux autres assemblées. A la base enfin le *Conseil général* est formé de l'assemblée de tous les « chiefs d'hostel ».

[1] *Ord. Eccl.*, p. 5-6 : « Que les Ministres eslisent premièrement celui qu'on devra mettre en l'office, l'ayans fait assavoir à nostre petit Conseil : après qu'on l'y présente, et s'il est trouvé digne qu'il soit receu et accepté en lui donnant tesmoignage pour le produire finalement au peuple en la prédication afin qu'il soit receu par le consentement commun de la compagnie des fidèles ».

[2] KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. I, p. 405. Cf. CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, c. XIII : « puisque le populaire estoit plus transporté de faveur et de haine ». Ed. LEFRANC, p. 696.

[3] *Ord. Eccl.*, p. 7 : « Quand il sera esleu qu'il ait à jurer entre les mains des seigneurs Syndiques et conseil de la dicte cité ».

c'est lui qui les destitue[1]. L'intervention de la communauté est nulle : simple formalité sans valeur positive. La bourgeoisie l'entendra bien ainsi en négligeant souvent d'accomplir le rite de la présentation. Les ordonnances de 1561 devront rappeler l'importance de ce symbole, elles ne lui donneront pas une valeur plus pratique[2].

Ce simulacre d'assentiment populaire n'est même pas exigé pour la désignation des Docteurs. Les ministres pourvoient à leur nomination et soumettent leur choix à l'approbation de « Messieurs les Syndiques et Conseil pour estre acceptez selon leur bon plaisir... »[3].

Trouvera-t-on, dans le conseil des Anciens, une représentation plus exacte de la communauté ecclésiastique en face

[1] *Ord. Eccl.*, p. 12 : « Quant est des crimes qu'on ne doit nullement porter si ce sont crimes civils, c'est à dire qu'on doive punir par les lois, si quelqu'un des Ministres y tombe, que la Seigneurie y mette la main et qu'outre la peine ordinaire dont elle a accoutumé de châtier les autres, elle le punisse en le déposant de son office. Quant est des autres crimes dont la première inquisition appartient au Consistoire ecclésiastique, que les Commis ou Anciens avec les ministres veillent dessus : et si quelqu'un est conveincu qu'ils en facent le rapport au Conseil avec leur avis et jugement. Ainsi que le *dernier jugement de la correction soit toujours réservé à la Seigneurie* ».

[2] *Ord. Eccl.*, p. 67 : « Sur ce que les dits spectables ministres nous ont remonstré que l'ordonnance faicte sur leur présentation n'avoit point esté gardée d'autant que ceux qui estoyent esleus et acceptez par la Seigneurie ont esté présentez simplement au Temple sans demander si on les approuvoit, et que par cela le peuple et tout le corps de l'Eglise ont esté fraudez de leur liberté, en quoi aussi il nous est apparu qu'on s'estoit destourné de ce qui avoit esté bien establi du commencement... Nous avons aussi arresté que l'édit ancien selon sa teneur soit dument observé... Et afin de prévenir tel abus comme il estoit survenu et qu'il n'y ait point de cérémonie en nostre Eglise, sans que la vérité et substance y soit conjointe, nous avons proveu du remède qui s'ensuit. C'est quand un ministre sera esleu que son nom soit proclamé avec advertissement que celui qui saura à redire sur lui le vienne déclarer devant le jour qu'il devra estre présenté afin que s'il n'estoit pas capable de l'office, on procède à nouvelle élection ».

[3] *Ord. Eccl., L'ordre des Ecoles*, p. 57.

de l'Etat? L'institution répond en effet au désir d'assurer la participation des laïcs au gouvernement de l'Eglise. Les anciens, « gens de bonne et haute vie, sans reproches, hors de tout soupçon, surtout craignans Dieu et ayans bonne prudence spirituelle »[1], qui siègent aux côtés des ministres dans le « consistoire », sont bien les « représentants » de la « communauté des croyants » ; mais cette communauté ne se distingue pas de la société des citoyens. Cela est si vrai que les « représentants de l'Eglise » sont choisis au sein des conseils de bourgeoisie. « Anciens que ce dyront estre commis ou deputez par la Seigneurie au Consistoire »[2]. Ils sont élus aux premiers jours de février, au moment du renouvellement annuel des autres conseils de la cité, et dans la même forme que le petit Conseil. Celui-ci les désigne après avoir pris l'avis des ministres. Deux sont choisis parmi ses membres, quatre viennent du Conseil des LX, six du Conseil des CC[3]. Elus pour un an, ils sont indéfiniment rééligibles, et les ordonnances souhaitent qu'ils ne soient pas changés inconsidérément. Ils prêtent serment d'obéissance à l'Etat, et

[1] *Ord. Eccl.*, p. 17.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid* : « Pareillement nous avons déterminé que la manière de les eslire soit telle, c'est que le conseil estroit avise de nommer les plus propres qu'on pourra trouver et les plus suffisans et pour ce faire appeler les ministres pour en communiquer avec eux : puis, qu'ils présentent ceux qu'ils auront avisé au conseil des CC lequel les approuvera s'il les trouve digne ».

Ce mode de nomination est identiquement le même que celui appliqué pour le renouvellement du Conseil étroit. Les quatre syndics élus chaque année par le conseil général, aussitôt après leur élection, réunissaient les CC et leur donnaient lecture du rôle des membres du petit Conseil. Les membres des CC indiquaient ceux qu'ils voulaient maintenir. On appelait cette formalité le « grabeau ». « Tous ceux qui sortaient sans encombre de cette épreuve étaient maintenus au petit Conseil, quant aux candidats malheureux ils n'étaient pas remplacés sur le champ. Le lendemain le Petit Conseil réélu de la veille élaborait une liste de candidats en nombre double qu'il présentait de nouveau aux CC ». Cf. Fazy, *Les Constitutions de la République de Genève*, ch. II et III.

s'engagent à remplir leur office « de manière à maintenir l'Etat dans l'ordre et la crainte de Dieu ». Enfin, le Conseil des anciens est de droit présidé par le Syndic. Comme le constate Kampschulte, le Consistoire est un nouveau conseil qui se constitue sur le même plan que les autres collèges étatiques: « Les anciens sont des fonctionnaires publics, des dignitaires au même titre que les syndics et les conseillers »[1].

*
* *

On caractérise donc assez mal l'œuvre de Calvin, lorsque l'on cherche à y montrer le principe d'une organisation indépendante de l'Eglise. L'Eglise calviniste a un statut propre, mais elle se constitue dans le cadre de l'Etat. L'Eglise n'est pas une société indépendante, elle est une fonction de l'Etat chrétien, qui s'exerce sous son contrôle et sous sa direction.

Si nous nous en tenons à la forme, l'originalité de l'œuvre de Calvin n'apparaît pas clairement. Même point de départ: volonté d'assurer l'unité de la vie sociale. Même point d'arrivée: une église constituée au sein de l'Etat, à qui elle doit rendre compte de l'exercice de sa juridiction. Mais si Calvin accepte la forme extérieure de l'Etat chrétien né de la Réforme, il veut transformer l'esprit qui l'anime. L'Eglise et l'Etat sont indissolublement unis, mais il ne doit pas résulter de cette union la subordination de la vie religieuse aux directions païennes d'un magistrat laïc, soucieux seulement de maintenir le caractère absolu de sa souveraineté. Calvin transfigure la cité que la Réforme a unifiée. Il y fait passer un souffle religieux. Ce que Calvin n'avait pas obtenu de la forme extérieure, il l'obtenait de l'Esprit. L'Eglise et l'Etat ne devaient former qu'un seul et même être dans leur soumission commune à la souveraineté exclusive de Dieu.

[1] KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. I, p. 434.

*
* *

Souveraineté de Dieu dans l'Eglise d'abord!

Si l'Eglise calviniste connaît une indépendance inconnue des communautés luthériennes et zwingliennes, ce n'est pas à la force de son armature matérielle qu'elle le doit, ce n'est pas non plus à l'influence de la communauté, appelée pour la première fois, au moins théoriquement, à dire son mot dans le gouvernement ecclésiastique. L'originalité de Calvin n'est pas tant d'avoir donné un statut ferme à son Eglise que d'avoir exalté la souveraineté absolue de la « parole divine » devant qui tout devait plier; ce n'est pas tant d'avoir fait de la communauté le sujet spécifique de la juridiction ecclésiastique[1], que d'avoir réduit la société toute entière à l'obéissance et à la discipline[2], sous le joug de la Bible, seule et unique interprète de la puissance de Dieu sur son Eglise.

[1] A notre sens, la portée de l'œuvre de Calvin sur ce point a été beaucoup exagérée. KAMPSCHULTE (*op. cit.*, t. I, p. 268) prétend qu'il est le premier à donner un « fondement démocratique » à l'Eglise. SOHM (*op. cit.*, t. I, p. 644-648) s'exprime en termes moins nets, il croit pourtant qu'il a fait de la « communauté ecclésiastique » (*Kirchengemeinde*) le sujet spécifique du pouvoir. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Contentons-nous de remarquer que les deux principales « parties » de la puissance ecclésiastique: la Doctrine et la Législation, échappent absolument au pouvoir de la communauté. En cette matière la « souveraineté objective du Verbe divin doit être exclusive ». (*Inst. Chrét.*, Ed. de 1560, IV, c. VIII[11] et c. X[27]). Le pouvoir de l'Eglise se réduit donc à la juridiction (IV, c. XII). Encore faut-il tenir compte de la réserve que Calvin recommande en ceste matière: « J'adjousteray toutesfois ce poinct à ce que j'en ay dit, que ceste est la procédure légitime à excommunier les pécheurs, que les prestres ne le facent point seuls, mais avec le seu et le consentement de l'Eglise: *en sorte que le commun peuple n'ait point la chose en mains pour dominer et aller devant* mais qu'il en soit tesmoing, pour prendre garde que rien ne se fasse par convoitise désordonnée... ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 827.

[2] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. X[11]: « Le premier poinct est que les Prélats et les Pasteurs sachent quelle est la reigle de bien gouverner et que le peuple soit bien exercé à obéis-

Mieux que toute institution formelle, mieux que tout principe théorique, la souveraineté exclusive de Dieu fondait l'indépendance et la liberté du clergé, et fortifiait sa position.

La communauté ou l'Etat avaient pu être appelés à exercer le contrôle de la puissance ecclésiastique, mais ils devaient se souvenir qu'ils ne pouvaient en être les maîtres.

Ce n'était pas eux qui conféraient la dignité du ministère sacré[1], ce n'était pas eux qui transmettaient leurs pouvoirs aux ministres. Toute la gloire devait revenir à la « parole divine ». Dès que cette « parole » était enseignée par les ministres, on devait leur « obéir en toute chose »[2]. Le ministre n'était pas un délégué de la communauté, il était une Bible vivante[3]. Et de là venait tout son pouvoir. Tant que le ministre est fidèle à la vérité, c'est Dieu qui parle par sa bouche et nul ne peut lui résister : « La communauté, le peuple, ni l'autorité n'ont le droit de leur propre mouvement

sance et discipline », *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 791. De même IV, c. III[8] : « I'estime qu'ils appellent Gouverneurs les Anciens qu'on eslisoit d'entre le peuple pour assister aux Evesques à faire les admonitions *et tenir le peuple en discipline* », et IV, c. XII[3] : « ...il doit estre remis au iugement de l'Eglise et là estre admonnesté à bon escient par l'authorité publique, *d'escouter l'Eglise, se submettre à icelle en humilité et obéir...* ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 821.

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. III[16] : « Finalement il nous faut noter que tout le commun peuple ne mettoit point les mains sur les ministres mais les autres ministres seulement ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 631.

[2] Cf. Kampschulte, *op. cit.*, t. I, p. 401 : « Quibus omnino acquiescendum est ». Cf. *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. I[6] : « Il a imposé ce joug de modestie à tous ses fidèles », et IV, c. III[1] : « Il nous a accoustumé à obéir à sa parolle encore qu'elle nous soit preschée par des hommes semblables à nous... ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 574 et 615-616.

[3] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. VIII[3] : « Pourtant si le Prestre veut estre escouté, il faut qu'il face comme bon messager de Dieu c'est de fidèlement réciter ce qui lui est donné en charge (le latin ajoute : *ab autore suo*)... Dieu aussi ne les met pas en avant au peuple pour commander qu'on leur donne audience jusque à ce qu'il leur eut baillé leur charge et comme leur rôle de ce qu'ils devoyent dire... ».

d'écarter les ministres de leur office, sauf qu'ils se soient montrés indignes par l'hérésie ou par une conduite publique scandaleuse, et dans ce cas même, on doit aviser avec grande précaution et prévoyance »[1].

Ainsi toutes les autres influences humaines, communauté, individus, Etat, doivent céder le pas à la souveraineté exclusive de la parole divine. La soumission du ministre à cette parole devient en fait, comme l'a dit très justement Kampschulte, le seul « titre juridique » de son autorité[2].

Titre fort puissant, car les ministres qui nous étaient d'abord apparus comme de simples fonctionnaires de l'Etat, nommés par lui et prêtant serment entre ses mains, vont trouver là le principe de leur indépendance. Il faut relire la formule fort digne de leur serment. Ils promettent obéissance à l'autorité civile « en tant que leur (office) le portera, c'est-à-dire sans préjudicier à la liberté qu'ils doivent avoir d'enseigner selon ce que Dieu leur commande et de faire les choses qui sont de leur office. Ainsi promettent-ils de servir tellement à la Seigneurie et au peuple, que par cela ils ne soyent aucunement empeschés de rendre à Dieu le service qu'ils leur doivent en leur vocation »[3]. Mieux que les lois protectrices, mieux que les institutions autonomes, ce qui garantira l'indépendance des ministres en face du pouvoir civil, ce sera la conscience supérieure qu'ils auront de leur office.

Ainsi peut se fonder, malgré l'apparente domination extérieure de l'Etat sur l'Eglise, une véritable puissance ecclésiastique.

Dans la forme, tout le gouvernement de l'Eglise est du

[1] KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. I, p. 401.

[2] Id, *ibid.*, p. 403. Cf. *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. VIII[3] : « Les ministres n'ont autre commission que d'enseigner ce qu'ils trouvent estre contenus aux saintes Ecritures... » et « d'adjouter à icelle ou d'en rien diminuer il ne leur estoit licite ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 721-725.

[3] *Ord. Eccl.*, p. 9.

ressort du petit Conseil. Il institue les ministres, reçoit leur serment, fixe le temps et l'ordonnance du culte, procède contre les ministres oublieux de leurs devoirs, les tance avec les mots les plus durs, et requiert leur déposition. Il exerce la censure sur les publications, et juge ainsi de la nocivité des doctrines publiquement professées.

Mais dans le fond, ce sont les ministres qui dirigent la main du Conseil. Si le Conseil choisit les ministres, c'est sur les propositions de la « vénérable compagnie », qui fait subir aux postulants un examen sévère. Elle ne se prive pas d'opposer son veto aux nominations du Conseil, si elles portent sur des sujets indignes[1]. De même, ce n'est qu'en accord avec les ministres que l'Etat procède contre l'un d'entre eux s'il a mérité la révocation. Et s'il délivre aux auteurs le permis d'imprimer, ce n'est pas sans avoir pris au préalable l'avis de la compagnie des Pasteurs. Nommé par les hommes, le ministre ne leur doit rien, il ne doit se souvenir que de sa mission de « vengeur du Christ », et cette mission est formidable: « Voilà les armes spirituelles par lesquelles les bons gens d'armes de Dieu détruisent les Conseils et toute haultesse qui s'eslève à l'encontre de la cognoissance de Dieu, et mènent toute cogitation captive à l'obeyssance du Christ, et ont vengeance preste contre toute désobéissance. Voilà la puissance ecclésiastique clairement déclairée: laquelle est donnée aux pasteurs de l'Eglise de quelque nom qu'ils soyent appelez. C'est ascavoir que par la parolle de Dieu, de laquelle ils sont constitués administrateurs, hardiement ils osent toutes choses et contraignent toute gloire haultesse et vertu de ce monde d'obéyr et succumber à la Majesté divine: que par icelle parolle ils ayent commandement sur tout le monde... qu'ils lient, délient, tonnent et foudroyent, mais tout en la parolle de Dieu »[2].

[1] Le 8 Juin 1545 Calvin refuse d'approuver la nomination d'un certain Trolliet proposé par le Conseil. Cf. CHOISY, *op. cit.*, p. 73.

[2] Le texte se trouve déjà dans l'édition princeps de l'*Institution*

Il ne suffit pas en effet de parler de l'indépendance du clergé. Le sentiment qu'ont les ministres d'être les prophètes du Très Haut exalte leur action. Ils ne se bornent pas à se défendre contre les tentatives d'absorption des pouvoirs laïcs, ils prétendent reprendre leurs fautes et inspirer leur conduite.

Leur ministère spirituel leur fait une obligation de « gratter la rongne » des rois. « Quand Dieu a envoyé ses prophètes ce n'a pas été pour donner puissance aux rois et aux princes de mal faire sans qu'on leur remontrast leurs péchés, mais plutost il est dit : Tu reprendras les montagnes, c'est-à-dire les plus hauts. Et notamment : Je t'ay constitué sur les royaumes et sur les principautés — dit Dieu à son prophète — (Jer., I, 10), afin que toute gloire soit abattue, pour montrer que la parole de Dieu ne se peut prescher comme elle doit, sinon qu'on redargue leurs fautes à ceux qui polluent et prophanent le sainct Siège de Dieu »[1].

Calvin ne se fera pas faute d'user de ce droit. Lorsque le 22 Mars 1546, dans un procès intenté à Pierre Ameaux pour quelques paroles un peu vives contre Calvin, le Conseil eût rendu une sentence trop bénigne aux yeux du réformateur, celui-ci refusa de monter en chaire si le jugement n'était pas relevé. Et l'on peut assister à ce spectacle surprenant pour des esprits modernes empêchés de légalisme : le Conseil des CC revient sur une sentence déjà rendue et charge le petit Conseil de reprendre l'instruction du procès pour faire prompte justice[2]. Telle était l'influence morale de Calvin, que sa seule volonté suffisait à arrêter toute la machine de l'Etat. Les

Chrétienne (1536). *Corp. ref.*, t. XXIX, p .208, il est reproduit dans toutes les autres éditions.

[1] CALVIN, *Sermons sur le livre de Job*, c. 34, sermon 131. *Corp. ref.*, t. LXIII, p. 161.

[2] Cf. KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. II, p. 20-36, et CHOISY, *op. cit.*, p. 79-81. Le serment imposé à Pierre Ameaux comme amende honorable est très caractéristique : il jurait de porter « dorénavant honneur et révérence de fait et de parole... à la parole de Dieu, au magistrat de la ville, sans les contrister en quoi que ce soit ».

ministres ne se soumettaient à l'Etat que pour le dominer, inspirer tous ses actes et diriger son bras.

*
* *

Ne nous hâtons pas de parler de théocratie et de domination cléricale. Car les pouvoirs laïcs sont les premiers à se soumettre à l'esprit de la « parole divine » que prêchent les ministres. La souveraineté de Dieu ne doit pas exister seulement dans l'Eglise, elle doit être le premier fondement de l'Etat. « Le gouvernement de cette cité, dit Calvin aux Conseils, dépend de Dieu »[1].

Il est le sujet unique de la puissance sacrée. Il est aussi le chef de l'ordre civil. Les magistrats ne sont que les instruments de la colère divine. Le service divin est la seule raison d'être de l'Eglise, il est le principal devoir de l'Etat[2]. Théodore de Bèze le dira plus tard : « La vie a deux domaines : l'un externe, l'autre regardant la conscience, mais Dieu est gouverneur de l'un et de l'autre. Le premier domaine est abandonné au libre exercice de la conscience humaine, savoir à l'intelligence du magistrat ; *le second lui est livré également*, mais le magistrat ne peut enfreindre le droit divin »[3]. Ce seront les propres termes de Calvin : il ne faut point « être marri si quelquefoys les princes interposent leur authorité en choses ecclésiastiques, moyennant qu'ils le fassent pour conserver l'ordre de l'Eglise non pour le troubler, et pour establir

[1] Choisy, *op. cit.*, p. 189.

[2] Cf. Kampschulte, *op. cit.*, t. I, p. 472. Cf. Choisy, *op. cit.*, p. 26, qui cite Théodore de Bèze : « La principale fin de toute société humaine est que Dieu soit honoré par les hommes comme il appartient. Or, le magistrat est établi pour garde et gouverneur d'icelle société. D'où il doit en l'administration et conduite d'icelle avoir surtout esgard à ceste principale fin ». Cf. Buisson, *Sébastien Castellion*, II, p. 26.

[3] Théodore de Bèze, *Traitté de l'Authorité des Magistrats en la punition des hérétiques.*

la discipline non pour la ruiner. Car d'autant que l'Eglise n'a point authorité de contraindre et mesme ne la doit appeter (je parle de contrainte actuelle), c'est l'office des bons princes de maintenir la Chrestienté par bonnes loix, statuts et correction »[1].

« Non seulement, écrira Calvin au prince Antoine de Bourbon, non seulement vous avez à soutenir la charge de l'estat public, mais Dieu vous a ordonné comme père de soulager tous les pauvres fidèles et les ayder à ce qu'en liberté ils le puissent servir et honorer purement : voire mesme, qui plus est, vous a commis procureur de sa vérité, de la pure et vraye religion, du droict souverain qui lui appartient pour estre obéi et qu'on se reigle à sa volonté »[2]. Le premier devoir de l'Etat doit donc être le maintien de la souveraineté divine : « Si un homme privé, qui n'a aucun pouvoir de vie et de mort, est coupable de laisser déshonorer sa maison par des agissements sacrilèges, que penser de l'autorité qui resterait neutre devant le mépris public de la crainte de Dieu? Quel honteux manquement à ses devoirs! Devrait-elle laisser à des hommes sans Dieu la liberté de violer l'Eglise? Une autorité droite doit protéger la vraie foi. Non seulement elle doit forcer les tièdes à se courber à la foi, mais elle doit encore, pour garder au Christ, pour lequel et par la grâce duquel elle gouverne, et dont les seuls rayonnements font sa majesté, la place qui lui revient, empêcher que sa doctrine soit méprisée par quiconque. »[3].

Que l'on ne s'étonne donc pas de l'étendue des pouvoirs proprement spirituels, qui restaient dans la compétence des Conseils de Bourgeoisie. Si l'on voulait déjà énumérer tous les manquements spirituels et moraux punis par les lois civiles,

[1] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XI[16], *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 819.

[2] *Corp. ref.*, t. XLVI, p. 457, cité par BEYERHAUS, *Studien zur Calvins Staatsanschauung*, p. 94, et BARON, *Calvins Staatsanschauung*, p. 42 et s.

[3] KAMPSCHULTE, *op. cit.*,, t. I, p. 474.

la liste serait longue[1]. Une amende de trois sols à celui qui n'assiste pas au prêche du dimanche, le pilori à celui qui jure par « le Corps et le Sang de Notre-Seigneur », neuf jours de prison au pain et à l'eau à qui jure Dieu et son baptême, trois jours de prison au danseur pris en flagrant délit, six jours de cachot aux amants en marge du mariage, douze jours à l'époux adultère... Toutes ces fautes morales étaient affaire de puissance publique.

Mais il y a plus. L'histoire de Genève montre que les crimes les plus éminemment spirituels, les fautes de doctrine, les hérésies étaient également de la compétence des Conseils[2]. Il ne s'agissait pas seulement de l'appui prêté par le bras séculier à la sentence d'un tribunal ecclésiastique. C'étaient les Conseils eux-mêmes qui, selon la tradition des conseils de bourgeoisie suisses, s'érigeaient en haute cour de théologie et tranchaient des questions dogmatiques. Ecoutons le réquisitoire du Lieutenant de Justice contre Jacques Gruet: « Afin que la gloire de Notre-Seigneur avec sa sainte parole soit toujours maintenue et préférée à toutes choses mondaines et que toutes choses sinistres et répugnantes à icelle soyent repellées et de tout pouvoir abattues... »[3]. Croirait-on entendre parler un procureur ou un inquisiteur?

[1] Cf. Choisy, *op. cit.*, p. 70-71. On oblige les gens d'assister aux sermons: « En ville les guets s'emploient à faire observer l'ordonnance: ils pénètrent dans les maisons et mettent à l'amende les délinquants. On signifie aux étrangers qui après trois sommations n'auront pas obéi, qu'ils aient à quitter la ville... ».

[2] C'était à eux qu'il revenait de décider des différends de doctrine survenus entre les ministres. *Ord. Eccl.*, p. 10: « S'il y sortoit (dans la vénérable compagnie) quelque différent de la doctrine que les ministres en traittent ensemble pour discuter la matière. Après, (si mestier estoit) qu'ils appellent les anciens et commis par la Seigneurie, pour aider à apaiser la contention. Finalement s'ils ne pouvoyent venir à concorde amiable pour l'obstination de l'une des parties, que la cause soit déférée au Magistrat pour y mettre ordre ».

[3] Kampschulte, *op. cit.*, t. II, p. 62-63. Choisy, *op. cit.*, p. 94 et s. Dans le même sens p. 42. Le 17 Juin 1540 le Conseil général est ouvert par une allocution où le magistrat déclare « que nul citoyen, bourgeois... et habitant de la cité de Genève n'ait à croire ni adorer

Le procès le plus caractéristique à cet égard est celui intenté à Bolsec en 1551[1]. Dans le cas de Jacques Gruet, il s'agissait d'une manière d'anarchiste, que les juges les plus laïcs n'eussent peut-être pas hésité à condamner. Mais avec Bolsec, il s'agit d'une pure querelle de théologiens.

Au sein de la vénérable compagnie, Bolsec a soutenu des idées contraires à la prédestination enseignée par Calvin. Aussitôt, et bien que l'autorité fût alors peu favorable au réformateur, l'officier de police Jean de la Maisonneuve ordonne dans l'Eglise même l'arrestation du coupable. Et voilà le Lieutenant de Justice interrogeant Bolsec sur des articles théologiques, sur le péché originel et sur ses effets, sur la portée des décrets divins, sur les diverses formes de la grâce... Comme la discussion s'éternise, le Conseil ordonne devant lui une discussion publique. Elle a lieu le 26 Octobre 1551. On apporte sur la table du Conseil la Bible, les œuvres des Pères de l'Eglise, les écrits de controverse théologique, et pendant deux jours, devant les bourgeois de Genève, Bolsec et ses adversaires discutent du secret de la prédestination divine... On comprend que le Conseil, embarrassé et trouvant ces matières « grandes et difficiles », décide de consulter les Eglises chrétiennes.

Tous ces procès, dont celui de Servet sera le plus retentissant, apparaissent ainsi non seulement comme des procès d'opinion, mais comme des procès d'Eglise. L'Etat ne punit pas seulement dans l'hérésie l'atteinte à l'ordre public et à la tranquillité civile, mais le crime contre la foi, l'injure à Dieu, la révolte contre la volonté divine. Le magistrat civil n'est pas seulement le défenseur de la société politique, il est aussi le « vengeur du Christ », ou, selon les termes de Calvin, le « procureur de sa vérité »[2].

autre que un seul Dieu et Jésus Christ... notre seul modérateur et avocat... Le Conseil annonce sa ferme intention de se retourner à Dieu... ».

[1] KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. II, p. 129 et s.

[2] Au mois de mars 1537 des anabaptistes se présentent à Genève.

L'une et l'autre puissance poursuivent donc le même but avec des moyens différents. Elles ont toutes deux une tête unique: le Christ. Comme le dit M. Choisy, « l'Etat veille à la police extérieure de la Ville-église, les ministres s'occupent du gouvernement spirituel de l'Eglise nation ». Et tout l'effort de Calvin tend à réaliser dans la cité l'union intime des deux pouvoirs dans un égal esprit de soumission à la vérité divine.

*
* *

Voilà donc les deux fonctions de l'Etat chrétien. L'action de l'une et de l'autre convergent vers le même but. Et l'union a été poussée si loin qu'il est inévitable que les ministres soient amenés à juger et contrôler la politique, et que les Conseils soient désireux de faire prévaloir leur action et leurs directives jusque dans les affaires spirituelles. La lutte d'influence entre les deux pouvoirs va se nouer autour d'une des institutions les plus caractéristiques de l'Eglise calviniste: le Conseil des Anciens, créé pour maintenir la discipline morale.

Dès l'origine, le Consistoire apparaît comme une institution mixte où s'enchevêtrent le spirituel et le temporel.

La discipline était essentielle à l'Eglise mais elle ne devait pas rester une chose purement spirituelle. Les pouvoirs civils et ecclésiastiques devaient travailler ensemble à en assurer le respect. Lorsque Calvin demandait dans l'Institution la création d'un organe chargé de la juridiction ecclésiastique, il indiquait clairement que l'Etat et l'Eglise devaient y collaborer: « Comme le Magistrat, en punissant les mauvais actuellement, (le latin ajoute: *et manu coercendo*), doit purger

Après avoir ordonné une disputation publique, « Messieurs jugèrent que les propositions des anabaptistes ne pouvaient être « maintenues véritables par les Ecritures » et les déclarèrent « errantes de vérité ». Choisy, *op. cit.*, p. 22.

l'Eglise des scandales, ainsi le ministre de la parolle doit de son costé aider au Magistrat à ce qu'il n'y ayt pas tant de malfaiteurs. Voilà comment leurs administrations doivent estre conjoinctes, que l'une soit pour soulager l'autre et non pas pour l'empescher... »[1].

Ce fut le sens des premières mesures proposées par Calvin en 1537. Si le pouvoir spirituel devait agir le premier par des exhortations et des remontrances, l'autorité civile devait aussi diriger son glaive contre les récalcitrants. Pour faciliter l'entente des deux pouvoirs, Calvin demandait que le Conseil désignât, parmi les bourgeois sérieux, pieux et irréprochables, des « controlleurs ou surveillants » chargés de surveiller les mœurs des habitants. Dans chaque quartier de la ville, ils reprendraient les délinquants, et si leurs exhortations devaient rester sans effet les signaleraient aux ministres. A ceux-ci d'essayer à leur tour la douceur, puis, si la résistance continuait, d'excommunier les criminels. Leurs noms seraient communiqués à tous les bourgeois pour qu'ils fussent mis en quarantaine. S'ils venaient à mépriser cette punition, alors il appartiendrait à l'autorité séculière de punir le mépris de Dieu et du Saint Evangile.

Ce que Calvin ne put obtenir en 1536, il le réalisa sous une forme plus accomplie encore en 1541. Le consistoire, qui réunissait à côté des ministres des délégués de la Seigneurie, héritait des pouvoirs des « *enquesteurs* » de 1537.

Si l'on étudie sa forme et si l'on suit son fonctionnement, on remarque un dosage savant entre les deux influences qui se partagent la direction de la cité.

Dans sa composition : les « représentants » de la communauté, (c'est-à-dire en fait les délégués des Conseils), siègeaient au côté des ministres, membres de droit du Consistoire.

Dans son fonctionnement : la présidence est réservée au

[1] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. XI[3]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 803.

Syndic, « qui est le juge et le chief », mais l'assemblée est sous l'influence morale des ministres.

Dans sa procédure: le Conseil ne doit se servir que du « glaive spirituel de la parole de Dieu comme Saint Paul enseigne »[1]. Mais la puissance civile prête son appui aux sentences du Consistoire. Celui qui ne se rend pas de bonne grâce à ses citations y est contraint par des peines civiles[2].

Dans ses attributions enfin: le Conseil ne devait exercer « aucune juridiction civile ». Mais cette limitation de pouvoir était plus apparente que réelle. Car dès que le Consistoire le jugeait nécessaire, il renvoyait les accusés devant la juridiction civile, devant le Lieutenant de Justice, « lequel sur sa relation advisait d'en ordonner et faire jugement selon l'exigence du cas »[3]. La fréquence de ces renvois donnait souvent au Consistoire l'aspect d'une juridiction d'instruction[4]. Le procès au spirituel était le préliminaire d'un procès correctionnel ou criminel. Un innocent jeu de quilles, que deux bourgeois s'étaient permis le jour de Pâques, valait au délinquant, après les censures du Conseil des anciens, le renvoi devant le Lieutenant de Justice qui punissait le délit des fers et du cachot. En d'autres cas le tribunal spirituel pouvait mettre en jeu les sanctions civiles[5]. Et inversement les tribunaux d'Etat renvoyaient souvent devant le Consistoire les accusés qui comparaissaient devant lui.

[1] *Ord. Eccl.*, p. 45.

[2] *Ibid.*, p. 45: « Pour ce qu'ils n'auront authorité aucune ne iurisdiction pour contraindre, avons avisé de leur donner un de nos officiers pour appeler ceux auxquels ils voudront faire quelque admonition. Si quelcun par mépris refuse de comparoitre, leur office sera en advertir le Conseil afin d'y donner remède... ».

[3] *Ibid.*, p. 50. *Ordonnances du 12 Novembre 1557.*

[4] KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. I, p. 432 et s.

[5] *Ord. Eccl.*, p. 46: « S'il y a quelcun qui dogmatise contre la doctrine... qu'on lui interdise la communion de la Cène le faisant savoir au Magistrat ». « Si quelcun est négligent de convenir avec l'Eglise... qu'on le sépare de l'Eglise et qu'on le dénonce à la Seigneurie ».

Telle est la physionomie de l'Institution, c'est un tribunal d'Eglise mais il est présidé par le chef de l'Etat; c'est donc une institution de l'Etat, mais il reste pourtant moralement sous le contrôle des ministres. Les deux influences jumelles de l'Eglise et de l'Etat s'y exercent parallèlement, si bien que de la lettre des ordonnances il était impossible de déduire le principe qui l'emporterait. Etait-ce l'Etat qui était sous le contrôle de l'Eglise; était-ce l'Eglise qui était sous la coupe de l'Etat? Tout dépendait de l'esprit dans lequel le système serait appliqué.

L'histoire des luttes que Calvin dût livrer de 1546 à 1555 n'a pas d'autre signification. Deux partis opposés se dressaient à Genève, l'un et l'autre aussi convaincus de la nécessité d'une intime union entre l'Eglise et l'Etat. Mais les uns, vieux genévois et surtout soucieux de nationaliser la religion, voulaient que l'Eglise de Genève fût animée du même esprit laïc qui inspirait les autres églises suisses. Ils ne niaient ni le devoir moral de l'Etat, ni la mission spirituelle de l'Eglise, mais ils entendaient que l'élément laïc eût le premier mot à dire sur toutes les choses concernant la religion et la cité. Les autres, avec Calvin, prosélytes du nouvel évangile avant d'être citoyens de Genève, pour la plupart d'ailleurs émigrés étrangers venus à Genève comme au nouveau centre moral de la chrétienté, acceptaient le contrôle extérieur de l'Etat sur l'organisation ecclésiastique, et n'enlevaient au pouvoir civil aucune de ses fonctions spirituelles. Mais ils voulaient que l'Etat chrétien ne fût pas un vain mot. Ils voulaient que la vie toute entière, politique ou privée, fût inspirée d'un souffle évangélique, et pour ce faire ils demandaient que les maîtres de la « parole divine », les pasteurs, fussent les premiers guides de la cité. Pendant dix ans l'esprit laïc s'opposa ainsi à Genève à l'esprit clérical.

Ce fut Calvin qui triompha. Contre la volonté du Conseil, qui eut voulu se réserver le droit de relever les sentences d'excommunication prononcées par le Consistoire, et devenir ainsi le juge en dernier ressort de toutes les questions spiri-

tuelles, il sut maintenir l'indépendance du tribunal des Anciens.

Le premier résultat de ces disputes avait été de faire du Consistoire un organe purement ecclésiastique. A l'origine, il était une sorte de trait d'union entre les magistrats civils et les ministres. De plus en plus, son caractère ecclésiastique s'était accentué. Les « délégués de la Seigneurie » y avaient vite subi l'empreinte des ministres, et étaient devenus de véritables « spirituels », dociles à la main de leurs pasteurs. La suspicion que le magistrat laïc jeta sur leurs sentences, et la lutte qu'il entreprit contre eux acheva de les rejeter sous la coupe du clergé. Les ordonnances de 1559 marquent la fin de l'évolution. Elles interdisent au syndic, président de droit du Consistoire, de siéger avec son bâton, symbole de sa magistrature civile[1]. Il fallait qu'il se rappelât que sa place au tribunal était due à sa qualité d' « Ancien », et non à sa dignité politique. On diminuait ainsi l'influence de l'élément laïc sur l'institution la plus caractéristique de la Ville-Eglise.

Mais, ce que marquaient surtout les ordonnances de 1559 et de 1560, c'était le triomphe de l'esprit religieux dans l'Etat chrétien.

On ne se contentait pas d'accentuer le caractère spirituel du Consistoire, on étendait la portée de ses jugements et son influence sur la justice civile.

Les coupables frappés d'excommunication devaient être officiellement exclus de leur paroisse. Les peines spirituelles, prononcées par le Consistoire, devaient donc emporter *ipso facto* des sanctions civiles complémentaires.. Sanctions fort graves puisqu'elles pouvaient aller jusqu'au bannissement[2].

[1] La mesure était prise « afin de mieux garder la distinction qui nous est montrée en l'Escriture saincte entre le glaive et authorité du Magistrat et la superintendance qui doit estre en l'Eglise pour renger à l'obéissance et au vray service de Dieu tous chrestiens et empescher et corriger les scandales ». *Edit du 9 Février 1560*, dans *Ord. Eccl.*, p. 51.

[2] *Ord. Eccl.*, p. 48: « Que s'il continue en son obstination, telle-

Pour bien marquer les progrès de la compétence du Consistoire, on supprimait le passage des ordonnances de 1541 réduisant son rôle « à l'exercice du glaive de la parole de Dieu ».

Il ne faut pourtant pas dire que l'Etat est désormais sous la coupe de l'Eglise, c'est séparer ce qui est inséparable. L'Etat tout entier est une Eglise, dans laquelle toute souveraineté doit être réduite à celle du verbe divin. « Le Magistrat, dit fort bien M. Choisy[1], s'appuie sur l'Eglise, considérée comme l'interprète et la dispensatrice de la parole divine. Il associe les ministres à tout ce qui concerne l'administration et la chose publique, afin d'être éclairé sur ce qui est licite selon Dieu ». La fréquentation régulière du prêche tient plus au cœur des magistrats genévois, que la prévention des troubles et des méfaits civils. A lire les procès-verbaux du Conseil, on croit avoir parfois devant soi les actes d'une autorité spirituelle. Tel le protocole du 3 Février 1559 qui commence ainsi : « Que Dieu veuille protéger Genève contre les coups du Démon et de ses séides, diriger et conduire les détenteurs de la puissance étatique en les éclairant de son Esprit Saint de manière à ce qu'ils se conduisent comme les vrais serviteurs et administrateurs de la Majesté divine »[2].

ment qu'outre le passé il demeure encores demi an sans y venir, qu'estant renvoyé devant Messieurs... il soit banni pour un an de la ville comme incorrigible. Et toutefois encore qu'il recognut sa faute, pour avoir rejetté les admonitions du consistoire, qu'il soit chastié à la discrétion de Messieurs, et renvoyé pour réparer le scandale qu'il aura fait se monstrant ainsi rebelle ». P. 49 : « Si quelcun pour sa rebellion ou pour demourer obstiné en ses fautes, ou pour estre trouvé indigne de la saincte communion en est interdit, et au lieu de s'humilier il se monstre contempteur de l'ordre de l'Eglise et ne revienne de son bon gré recognoistre sa faute en Consistoire tellement que par l'espace de six mois il s'abstienne de la Cène : qu'il soit appelé et exhorté à se réduire ; que s'il persiste jusqu'au bout de l'an sans se corriger pour les admonitions à lui faites, qu'il soit banni pour un an comme incorrigible sinon qu'il prévienne en demandant pardon à Messieurs... ».

[1] CHOISY, *op. cit*, p. 199.

[2] KAMPSCHULTE, *op. cit.*, t. II, p. 356.

Ce sera maintenant le seul rôle de Genève. Genève s'internationalise[1]. A la politique bornée qu'elle avait pratiquée jusqu'alors entre ses minuscules voisins, elle substitue une politique d'apostolat. La propagande religieuse devient pour la cité une affaire d'Etat de premier rang. Elle charge ses ministres de missions diplomatiques pour protéger les tenants de la réforme évangélique. On envoie Calvin à Metz pour y défendre la vérité contre Caroli. On s'intéresse aux Eglises de France, et l'on forme des ministres chargés de les organiser, on favorise l'émigration des huguenots vers Genève, on adresse des subsides aux églises de Provence. Vidé de son propre contenu moral, serviteur docile des ministres évangéliques, l'Etat devient une véritable puissance spirituelle.

Telle est la portée de l'œuvre de Calvin. En modifiant le sens du principe de distinction des deux puissances, la Réforme avait voulu que toute la vie chrétienne extérieure fût organisée dans les cadres d'un ordre social unique. L'Etat avait réduit à sa souveraineté le droit sacré et l'organisation spirituelle. Avec Calvin nous assistons à la revanche du spirituel sur le temporel qui l'a voulu asservir. L'Etat extérieurement reste le souverain absolu, mais la vie spirituelle qu'il a voulu ramener dans sa compétence, le domine à son tour. Eternelle victoire du vaincu. L'Etat perd peu à peu sa physionomie propre. Il se fait une âme de clerc. Il prêche au lieu de gouverner. Les premiers réformateurs avaient voulu laïciser l'Eglise. Calvin avait réussi à cléricaliser l'Etat.

[1] Cf. GOYAU, *op. cit.*, t. I, p. 82: « Le peuple de Calvin, lui, se présentait comme une sorte de création métaphysique, appauvrie d'éléments indigènes, grossie d'apports étrangers, il avait dans son essence quelque chose d'international ».

*

Ainsi l'œuvre de la Réforme, commencée sous le signe de la distinction du spirituel et du temporel, se terminait par la plus extraordinaire confusion qui se pût trouver. Cette confusion présentait d'ailleurs deux aspects contradictoires, car d'un côté, on voyait la vie religieuse réduite à un rôle subalterne dans la société civile dont elle acceptait les limites et dont elle subissait les lois. Et d'un autre côté, on trouvait une religion absorbant toute la vie sociale, faisant de l'Etat une simple émanation de sa puissance, un simple instrument de ses besoins.

Interprétations contraires données à un même principe. Celui-là même qu'avait imposé Luther contre l'Eglise catholique : le principe de l'unité de la vie sociale. Il n'y a pas deux ordres humains distincts, il n'y a pas deux principes de vie dans le monde, comme l'Eglise catholique l'enseignait depuis quinze siècles, « nous sommes un seul corps dont le Christ est la tête ». Il ne doit donc pas y avoir deux sociétés indépendantes, l'une visant au bonheur naturel des hommes, l'autre à leurs destinées surnaturelles. Une seule cité suffit à réunir les deux aspirations essentielles de la nature humaine. A celle-ci appartient une souveraineté exclusive sur toutes les manifestations de la vie temporelle et spirituelle. Et, tandis que le luthéranisme cédait de plus en plus le terrain, devant les emprises de l'Etat laïc, unissant comme les anciens patriarches le bâton du pasteur au glaive impérial, Calvin développait dans l'Etat la conscience de son origine chrétienne ; l'Etat devait être souverain, oui, mais l'Etat chrétien, l'Etat pénétré des disciplines ecclésiastiques, l'Etat conscient de sa valeur spirituelle. A l'Eglise-d'Etat il opposait la Ville-Eglise.

Pauvres efforts pour retrouver un équilibre dont on avait perdu le sens. On avait condamné l'antique distinction du spirituel et du temporel, on avait renversé les deux colonnes dont les efforts jumeaux soutenaient le monde chrétien. On cherchait en vain à en rassembler les débris.

Et c'est encore à la théorie du droit qu'il faut revenir pour expliquer les efforts contraires des réformateurs. Elle contient les premiers principes, sur lesquels le thomisme, après Aristote, recommandait d'être prolixe, car ils engendrent toutes nos idées. Nous avons déjà montré que la méconnaissance par les réformateurs de la véritable notion du droit naturel les avait amenés à deux conclusions contradictoires, les uns faisant du droit une réalité strictement positive, dont les préceptes devaient toute leur valeur à la force qui les imposait, les autres confondant délibérément l'ordre moral et l'ordre juridique, et réduisant le droit tout entier à la loi divine révélée. Les uns et les autres acceptant même alternativement les deux propositions contraires. Nous retrouvons maintenant le fruit de leur incertitude. Avec la disparition du droit naturel, dont le moyen âge avait enseigné l'objectivité, l'Etat avait perdu l'axe de sa vie. Aussi le voyons-nous s'échapper de la voie tracée par les siècles, tantôt pour absorber la vie sacrée par une sorte de renaissance du paganisme, tantôt pour s'élever à une mission surnaturelle par une hypertrophie monstrueuse du sens chrétien.

La Réforme oscille entre ces deux termes. L'une et l'autre erreur pèsent encore lourdement sur la vie publique, leurs conséquences ne sont pas près de s'éteindre.

CHAPITRE VI

L'Individualisme

Opinion courante sur l'esprit politique de la Réforme: La Réforme c'est l'Individualisme. — Objet du chapitre: Etudier la place des idées individualistes dans la philosophie et l'ecclésiologie des Réformateurs, et mesurer l'influence qu'elles ont pu exercer sur les sociétés politiques.

I. - Le Libre examen.

L'individualisme principe de connaissance dogmatique. — Définition courante du libre examen. — Le principe de la connaissance dans le catholicisme: — l'Ecriture et la tradition. — La Réforme oppose l'Ecriture à la Tradition: — l'argument d'autorité, — l'argument subjectif: les droits individuels du chrétien. — Valeur négative du libre-examen prêché par la Réforme.

Les principes positifs de connaissance d'après la Réforme. — Condamnation de la philosophie et du rationalisme. — Le témoignage intérieur du Saint Esprit, — son sens exact, — condamnation du subjectivisme mystique. — La Bible seule règle objective de vérité. — Nécessité, suffisance, évidence de l'Ecriture. — Caractère absolu et objectif de la vérité biblique. — L'interprétation, — l'autorité doctrinale des Réformateurs remplace l'autorité de l'Eglise romaine.

II. - La Liberté chrétienne.

L'individualisme principe de morale. — L'individualisme moral dans les premières œuvres de Luther. — La « royauté spirituelle ». — Sa contrepartie: le Serf-arbitre. — La Prédestination. — Valeur individualiste de la morale calviniste. — Portée exacte de l'individualisme réformé: Servitude sous le joug de Dieu, mais libération des règles extérieures humaines.

Les résultats de la Réforme contredisent ses promesses. — La « morale d'Etat ». — Extériorisation de la loi morale. — Développement du rigorisme extérieur.

La contradiction existe au sein même de la doctrine. — En proclamant la liberté chrétienne on rejette la loi morale dans la vie civile. — La prédestination et le serf-arbitre imposent la nécessité d'une loi extérieure rigoureuse.

Valeur purement négative de l'individualisme dans la philosophie réformée. — La Réforme condamne l'individualisme positif des anabaptistes. — Protestation des réformateurs contre toute transposition de leurs principes dans le domaine politique,

III. - Le Sacerdoce Universel.

L'individualisme principe d'organisation sociale. — La Réforme en a-t-elle favorisé l'avènement en substituant dans l'Eglise le principe d'association au principe d'institution?

Définition des deux principes. — Position en apparence individualiste de la Réforme: Négation de l'institution divine du Sacerdoce, — égalité des droits de tous les chrétiens, — nécessité du consentement des fidèles à toutes les réalités de la vie ecclésiastique.

Les églises nées de la Réforme ne sont pourtant pas individualistes. — Condamnation des communautés anabaptistes, sens et portée de la condamnation.

Comment s'expliquent les contradictions de la Réforme: Elle a nié le principe d'institution dans la mesure où il était rapporté par le catholicisme à un corps de pasteurs, à une constitution extérieure, — mais elle a maintenu que le centre de gravité de l'Eglise était dans les réalités objectives instituées par le Christ: Parole, Sacrements, Trésor de Grâce, et que ces réalités étaient supérieures et extérieures à la multitude. — Exposé de la doctrine de Luther, Zwingle et Calvin à cet égard. — Le principe d'institution, corrigé et amendé, reste à la base des Eglises réformées. — Elles ne laissent aucune place à l'individualisme.

Influence de l'ecclésiologie réformée sur les sociétés politiques. — Aucun principe politique nouveau. — A l'inverse, influence des sociétés politiques sur l'Eglise.

CONCLUSION: En trompant tous les espoirs individualistes qu'elle avait fait naître, la Réforme s'est-elle contredite? — L'individualisme n'était pas l'axe de la révolte des réformateurs.

« Si l'on ne me convainc par le témoignage des Ecritures ou par l'évidence de la Raison, je reste vaincu par les arguments que m'a fournis l'Ecriture. Ma conscience est captive sous le joug de la Parole divine. Rétracter, je ne le peux, ni le veux, car agir contre sa conscience, c'est manquer à la fois à l'intégrité et à la prudence »[1]. Telles sont les paroles

[1] A. WREDE, *Deutsche Reichstagsakten*, 1896, t. II, p. 555. Cf. DENIFLE, *Luther et le Luthéranisme* (Trad. Paquier), t. III, p. 492.

que Luther prononçait le 18 Avril 1521, devant la diète de Worms. Les historiens protestants leur ont fait une fortune. Ils y voient la grande charte de la liberté. Elles annoncent en effet « que l'on n'est plus désormais lié intérieurement que par sa raison et par sa conscience, et que l'homme est libéré de toute autorité humaine en dehors de lui-même »[1]. Le règne de l'individualisme s'ouvre sur les ruines de la « tradition ».

Telle est, sans aucun doute, l'opinion généralement admise sur l'influence de la Réforme. Sa principale signification philosophique et politique serait d'avoir donné une valeur toute nouvelle à l'individu, d'avoir préparé son règne, et facilité ses conquêtes. Philosophiquement, elle aurait proclamé la souveraineté absolue de la conscience individuelle dans le double domaine de la connaissance et de la morale ; elle aurait, selon le mot de l'historien allemand Troeltsch, affirmé l'existence chez les hommes « d'un principe autonome et créateur de moralité et de vérité »[2]. Politiquement, elle aurait ouvert les voies à l'individu pour la conquête de ses droits. Elle aurait préparé l'avènement d'une société dont l'individu est le principe, le moyen et la fin. Nous ne voudrions pas que l'on pût nous accuser de créer des idées de toutes pièces pour les mieux réfuter, mais peut-on nier que telle est l'influence généralement reconnue à la Réforme ?

Tous ceux qui l'ont étudiée de près ont pourtant constaté que cette opinion était erronnée. Troeltsch conclut dans l'ouvrage que nous citions plus haut : « Le rationalisme individualiste et la conception qui en découle, d'une société existant en fonction des individus, n'est pas une création du protestantisme »[3]. Cette conclusion sera la nôtre. Il n'est pourtant pas niable, que dans le domaine philosophique la

[1] PAULSSEN *Philosophia militans*, 2me éd. 1901, p. 53. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 493.

[2] TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Munich, 1911, p. 14.

[3] Id., *ibid.*, p. 76. L'auteur ajoute : « ...bien que des fils divers

Réforme a jeté des germes d'individualisme, mais comme une semence tombée dans un sol mal préparé, ils ne purent se développer. Ce n'est que deux siècles plus tard que l'*Aufklärung* fit lever les espérances du protestantisme. Encore cette révolution philosophique du XVIII[e] siècle est-elle un phénomène complexe. L'esprit réformé s'y est ouvert à des doctrines nées en dehors de lui. Il ne nous appartient pas, en tout cas, d'anticiper sur l'histoire. Fidèles à notre objet, nous nous bornerons à chercher la place des idées individualistes dans la pure Réforme du XVI[e] siècle.

relient à l'individualisme le calvinisme et le spiritualisme ». Les pages qui suivent diront si cette réserve est justifiée.

I

On a mené une tel tapage autour du principe du libre-examen, qu'aux yeux de la plupart il apparaît comme la conquête essentielle de la Réforme. Celle-ci aurait proclamé que la foi est matière absolument libre, qu'aucune autorité humaine n'a qualité pour en fixer les principes. La révélation est un livre ouvert à tous les chrétiens. Chacun est libre de l'entendre à sa manière. L'homme ne doit compte de ses opinions qu'à lui-même. La vérité est chose purement subjective, il n'est pas ici-bas de règle qui permette de lui donner une valeur absolue.

Tel est en effet le sens que prend actuellement le principe du libre-examen. Mais est-ce juger sainement un mouvement que de le définir d'après les résultats de trois siècles d'hésitations, de divergences et de contradictions?

L'historien doit donc oublier les idées reçues, pour étudier objectivement la doctrine positive de la connaissance proposée par les réformateurs. C'est le meilleur moyen de comprendre à la fois le présent et le passé en retrouvant la ligne secrète qui les unit.

*
* *

La vérité catholique s'alimente à deux sources également extérieures aux consciences individuelles, également absolues: l'Ecriture et la Tradition. Elle est donc fondée sur une double certitude objective: le témoignage des monuments écrits et l'autorité de l'Eglise. Cette conjonction de deux bases cer-

taines, donne à la vérité catholique sa valeur objective, elle assure sa stabilité et son infaillibilité.

La Réforme, au contraire, disjoint ces deux certitudes; elle les met en opposition, comme si l'une ne pouvait exister si l'autre n'était abolie.

On connaît les rapports que la doctrine catholique établit entre l'Ecriture et la Tradition. L'Ecriture renferme le dépôt de la révélation, mais elle ne peut se suffire à elle-même. Elle n'est pas en effet si évidente et claire qu'elle puisse s'imposer d'emblée à l'esprit humain. Elle ne présente pas un corps de doctrines systématiquement exposées. La connaître est déjà une étude longue et difficile. La comprendre n'est pas toujours aisé. En un mot elle ne peut « suffire » à donner au croyant la sécurité que sa foi demande.

Aussi bien le Christ n'a pas légué au monde un Coran. Il n'a pas enjoint à ses disciples d'écrire les paroles définitives qui suffiraient à maintenir la fixité de sa doctrine. Il leur a confié le soin d'enseigner. Il leur a donné l'assurance que son appui ne leur manquerait pas (Matth. XXVIII,20). Il leur a transmis son autorité (Luc, X, 16). Il a donc créé au-dessus de la lettre morte un « magistère vivant »[1].

Oui, le « magistère vivant » des Apôtres a précédé l'Ecriture. La foi chrétienne a existé à l'origine, comme le dit Saint Irénée, « *sine instructione scripturarum* »[2]. L'autorité des monuments écrits n'en est pas diminuée, mais elle ne peut être séparée de celle qui est due à l'Eglise apostolique. Le Nouveau Testament est né dans son sein, à Elle seule revient le pouvoir d'en maintenir l'intégrité sous la garantie surnaturelle des promesses qu'elle a reçues de son Maître divin.

C'est ce que la Réforme ne peut admettre. A ses yeux il n'est qu'une seule certitude objective et immuable: l'Ecriture.

[1] Cf. BAINVEL, *De Magisterio vivo et traditione,* Paris, 1905.

[2] Mgr. PRUNEL, *L'Eglise,* Paris, 1920, p. 12.

Elle seule est le témoignage de Dieu: elle en est la Parole même. A côté de cette Parole, le langage de l'Eglise n'est qu'un babillage humain. C'est un élément subjectif introduit dans la doctrine de vérité pour la corrompre. Il faut abolir ce monstrueux asservissement de Dieu par les hommes.

C'est là le principal argument des réformateurs contre l'autorité de l'Eglise, celui qui frappa le plus les esprits du XVI[e] siècle. Si cette autorité est détestable ce n'est pas tant parce qu'elle opprime les consciences, que parce qu'elle asservit la parole divine. L'Eglise, c'est l'ensemble des « doctrines humaines », la Parole, c'est Dieu lui-même.

Luther, qui avait d'abord enseigné en termes fort nets la nécessité d'une soumission absolue à l'autorité de l'Eglise[1], glissa vite vers cette doctrine. En 1518, tout en protestant qu'il ne serait jamais un hérétique, il déclarait qu'il ne voulait pas « se rendre esclave des opinions humaines »[2]. En 1520, son siège était fait, l'Eglise représentait le bon plaisir des hommes en opposition à la parole divine: « Je ne crois ni au Pape, ni aux conciles, dira-t-il dans sa célèbre déclaration devant la diète de Worms, car il est constant qu'ils se sont trompés souvent et que leurs contradictions abondent »[3]. En 1523, cette opposition s'affirme encore davantage: « Qui connaît l'Evangile peut voir, entendre, comprendre que les papistes s'en tiennent encore aujourd'hui à leurs doctrines humaines, qu'ils ont aboli l'Evangile et l'abolissent chaque jour davantage, aussi tout ce qu'un pareil peuple peut faire et dire doit être tenu comme une manifestation du monde, du

[1] LUTHER, *Commentaire sur l'Epître aux Romains,* (Ed. FICKER, t. II, p. 248).

[2] *Luthers Briefwechsel,* Ed. ENDERS, t. I, p. 219. Lettre du 21 Août 1518: « Je ne serai jamais un hérétique, je puis me tromper dans la discussion mais je ne veux rien affirmer comme certain, ni du reste non plus me rendre esclave des opinions humaines ». Cf. DENIFLE, *op. cit.,* t. III, p. 481.

[3] A. WREDE, *Deutsche Reichstagsakten,* t. II, p. 555: « nam neque papæ neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse sæpius et sibi ipsis contradixisse ». Cf. DENIFLE, *op. cit.,* t. III, p. 492.

monde païen... L'âme humaine est éternelle et domine tout ce qui est de ce monde. Honte à ceux qui veulent lier les consciences aux prescriptions d'un droit humain ou d'une coutume si ancienne soit-elle »[1]. La doctrine est ainsi définitivement arrêtée. La vérité n'est pas seulement indépendante du jugement de l'Eglise romaine. Elle lui est directement opposée : « La Parole de Dieu contredit toujours les doctrines humaines qui veulent régenter les consciences, cela ne peut manquer... »[2]. L'autorité de l'Eglise et de la Tradition sont donc « une honteuse et folle révolte contre la loi et la Parole de Dieu »[3].

Zwingle, de même, proteste contre ceux qui croient voir l'esprit de Dieu reposer dans une assemblée d'évêques : « Ces prélats s'estiment bien trop haut... ils sont bien trop éloignés du Christ qui ne se révèle pas aux esprits de ce monde »[4]. Donner à l'Eglise le pouvoir d'interpréter l'Ecriture, « c'est soumettre le sens de la Parole divine à l'autorité des hommes. Avec de semblables principes, le premier qui prêche l'Evangile peut être accusé par Anne et Caïphe et poursuivis par eux »[5].

On ne s'étonnera pas de trouver sous la plume de Calvin des affirmations plus catégoriques encore : « De nous, si nous leur concédons ce poinct que l'Eglise ne peut errer aux choses nécessaires au salut : c'est avec tel sens qu'elle ne peut faillir, d'autant qu'en se demettant de sa propre sagesse elle souffre d'estre enseignée du Sainct Esprit par la Parolle de Dieu. Voicy donc le différend qui est entre nous. Ils attribuent authorité à l'Eglise hors la Parolle : nous, au contraire, conjoignons l'une avec l'autre inséparablement... »[6]. « Tou-

[1] LUTHER, *Das eyn christliche Versammlung...* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 408.
[2] Id., *ibid.*, p. 419.
[3] Id., *ibid.*, p. 409-410.
[4] ZWINGLE, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 369.
[5] Id., *ibid.*, p. 374.
[6] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. VIII[13]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 736.

chant ce qu'ils babillent que l'Eglise a puissance d'approuver l'Escriture, je me déporte d'en traiter pour cause. Car d'assujettir ainsi la sagesse de Dieu à la censure des hommes, qu'elle n'ait authorité sinon en tant qu'il leur plaît, c'est un blasphème indigne d'estre mentionné »[1]. « Comme si la vérité éternelle et immuable de Dieu était appuyée sur la fantaisie des hommes »[2].

Jusqu'ici nous ne trouvons donc aucune trace de subjectivisme. La Réforme oppose une vérité objective à une autre. Bien plus, elle a conscience de rendre à la vérité son objectivité. Elle lui restitue la place qui lui est due dans l'éternel et l'absolu, au-dessus des variations humaines.

L'argument subjectiviste apparaît pourtant. Car refuser à l'Eglise le droit exclusif d'interpréter l'Ecriture, c'est reconnaître à chaque chrétien le pouvoir de la comprendre. Le jugement subjectif de l'individu remplace inévitablement la décision universelle de l'Eglise.

Les réformateurs ne pouvaient éviter cet écueil. Il ne les a pas rebutés. Au contraire, ils y ont trouvé un second moyen de combattre l'Eglise. Tous, à côté de l'argument d'autorité rappelé plus haut, invoquent le principe individualiste de liberté : le libre-examen. Calvin lui-même, si soucieux qu'il soit de tout rapporter à la « Majesté de Dieu », oppose le droit individuel de chaque chrétien, aux prétendus droits de l'Eglise : « Des promesses qu'ils ont coutume d'alléguer il y en a une grande partie qui ne sont pas moins données à *un chacun fidèle en particulier* qu'à toute l'Eglise ensemble. Car combien que Jésus Christ parloit aux douze apostres en leur disant : Ie seray avec vous jusqu'à la fin du monde... toutesfoys Il ne promettoit point cela seulement au nombre des douze, mais à chacun d'eux, voire mesme à ses disciples lesquels il avait desjà esleus ou devoit eslire après ».[3]

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. IX[14], eod. loc., p. 757.
[2] Id., *ibid.*, I, c. VII[1]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 89.
[3] Id., *ibid.*, IV, c. VIII[11]. Voir aussi I, c. VII[1]. *Corp. ref*, t. XXXII, p. 732, et t. XXXI, p. 89.

Zwingle est allé plus loin encore. Calvin admet que la « Compagnie des fidèles est ensemble beaucoup plus riche de sapience céleste que chascun n'est à part »[1], et recommande « des conseils de vrays évêques pour faire discussion des questions douteuses »[2]. Zwingle pense au contraire que les princes de l'Eglise représentent trop exactement « l'apparat trompeur des paroles et de la sagesse humaines »[3], pour que Dieu ne les méprise pas. « Il ne s'ouvre qu'au petit »[4]. « Tu me demandes où tu trouveras la vérité? Je te réponds: Retire-toi dans ta petite chambre, et prie en silence. Dieu te voit, il te fera comprendre sa vérité »[5].

Mais c'est encore Luther qui a donné du subjectivisme les formules les plus stupéfiantes: « Dieu n'a pas confié aux évêques et prélats le soin de juger la doctrine, bien au contraire il a donné ce droit à chacun en particulier et à tous en général, car il a dit dans Saint Jean: Mes brebis connaissent ma voix. Voilà qui est clair »[6]. Un autre passage est plus clair encore. Dieu a recommandé de se garder des faux prophètes: « Mais des faux prophètes, on ne peut en trouver parmi les disciples, on ne peut en trouver que parmi les maîtres. Il faut donc nécessairement que les maîtres soumettent leurs doctrines au jugement de leurs disciples... »[7]. Voici le nouvel évangile: « Sous le Christ le jugement est retiré aux professeurs, on le donne aux écoliers »[8].

[1] Id., *ibid.*, eod.loc.

[2] Id., *ibid.*, IV, c. IX[13]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 754.

[3] Zwingle, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 369.

[4] Id., *ibid.*, eod. loc.: « er offnet sich der kleinen ».

[5] Id., *ibid.*, p. 375-376.

[6] Luther, *Das eyn christliche Versammlung...* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 409-410.

[7] Id., *ibid.*, p. 410: « sso kann yhe keyn falscher Prophet seyn unter den Zuhorern, sonder allein unter den Lerern. Darumb sollen und mussen alle Lerer dem Urteyl der Tzuhörer unterworffen seyn mit yhrer Lere ».

[8] Id., *ibid.*, p. 410: « Also ist auch hie das Urteyl den Lerern genomen und den Schulern gegeben unter den Christen ».

*
* *

Sous cet aspect négatif, le libre examen tient une grande place dans l'œuvre des réformateurs. Faut-il aller plus loin et reconnaître au principe une valeur positive? L'homme trouve-t-il en lui-même, dans sa raison et dans sa conscience, des lumières suffisantes pour connaître la vérité?

Dans sa raison? Il n'y faut pas songer. Si l'individu doit rejeter la tyrannie des hommes, il est un maître qu'il doit mépriser plus encore que l'Eglise et que le pape: c'est sa raison. « Dieu veut, sans doute, que dans les affaires de ce monde et pour conserver notre decorum extérieur nous utilisions les lumières de la raison... », « mais en toutes les matières qui touchent au salut et à la vie éternelle, la raison, ni la volonté de l'homme n'ont aucune valeur, il faut les abolir totalement »[1]. La raison « de sa nature et manière d'être est une gourgandine nuisible », « une fille mangée par la gale et par la lèpre »[2]. Il faut donc s'en défaire: « Jette-lui de la saleté à la figure pour la rendre laide... Elle est et doit être noyée dans le baptême... Si la paillardise t'assaille, tue-la; agis de même et plus fortement encore avec la paillardise spirituelle »[3]. Ce mépris de la raison, hérité d'Occam et des nominalistes, était un défi jeté à la scolastique qui, tout en rappelant la raison à la modestie, tout en enseignant que la foi la dépassait, maintenait qu'elle ne pouvait la contredire. De beaux vers de Dante ont retenu dans leurs griffes d'or ces fortes vérités:

[1] Luther, *Opera exegetica latina* (*1532*), Ed. d'Erlangen, t. XVIII, p. 80-81: « Abolenda omnia, quæ per rationem et voluntatem hominis possunt perfici quod ad salutem et vitam æternam nihil valeant ». Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 283.

[2] Id., *Sermon* (*1546*), Ed. d'Erlangen, t. XVI, p. 142-144. Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 277.

[3] Id., *Tischsgespräch*, Ed. de Weimar, t. II, p. 135.

Matto é chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via...
State contenti umana gente al' *quia*[1].

La raison doit s'incliner devant ce qui la dépasse. Cela ne l'empêche pas d'être petite-fille de Dieu.

Si che nostre arte a Dio quasi e nipote[2].

Selon Luther, elle est la « ribaude du Diable », « elle ne peut que blasphémer et déshonorer tout ce que Dieu dit ou fait »[3]. Aussi l'individu, loin de se confier en elle, doit « l'abandonner, ne rien savoir d'elle, l'anéantir complètement... »[4]. Il est impossible selon Luther que « la foi s'accorde à la raison »[5].

Pour l'avoir exprimé en termes plus modérés, Zwingle n'en partage pas moins le mépris de Luther pour la philosophie et le rationalisme[6]. Le principe scolastique: « la théologie prolonge la philosophie »[7] lui paraît sacrilège. Il condamne toute science sacrée qui a un fondement philosophique. « Ce n'est là qu'un jugement à la mesure des hommes, et celui qui possède l'esprit des hommes, peut-il croire que la vérité céleste sera jugée et révélée, par la doctrine qu'il tient des

[1] DANTE, *Purgatorio*, III, 34.

[2] Id., *Inferno*, XI, 97-105.

[3] Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 277.

[4] LUTHER, Ed. d'Erlangen, t. XLIV, p. 156-157. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 278.

[5] Id., *ibid.*, Ed. d'Erlangen, t. XLIV, p. 158.

[6] Voir à ce sujet KREUTZER, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, p. 5, et la citation de Zwingle qui y est rapportée: « Welcher sich findet in der Gnade Gottes gefestet und vertraut, der hüte sich vor der Philosophie, das ist vor menschlich erfundener Weisheit. Und haben aber eine Zeit her die so einig sollten das Wort Gottes herfürbringen, nichts anderes gearbeitet, denn wie sie Menschentand, die Philosophie die nichts anderes ist, denn ein närrischer, ungewisser Wahn, in die druckten, die mit dem Wort Gottes sollen gespeist werden ».

[7] ZWINGLE, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*, *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 377: « ...Hie valle hin alle Kunst, die uss den Philosophie gsogen ist, Theologia scolastica genement... das höre man an dem Wort, das sy sprechend: Da ein Philosophus uffhört, da hebt ein Theologus an... ».

consciences humaines? »[1]. « Quel qu'il soit, l'homme qui te prêche une doctrine fondée sur son sens propre... est un prêcheur de fausseté »[2]. « *Omnis homo mendax* ». « Il est des hommes qui n'abandonnent rien de leur intelligence humaine, et qui veulent y plier la vérité divine... ils mettent tout leur soin à piller l'Ecriture pour y trouver la confirmation de leurs opinions... ils ne peuvent que se tromper... Celui qui se fie à son sens propre est un homme bestial »[4].

Calvin confirme : il faut que la vérité « soit prise plus haut que des raisons humaines ou conjectures »[5]. « Comment un entendement humain reduyra-t-il à sa petitesse l'essence infinie de Dieu? Comment pourra-t-il chercher la substance de Dieu, veu qu'il ne cognoist pas la sienne propre? »[6]. « Et, de fait, c'est une rage prodigieuse aux hommes quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible en une si petite mesure comme est leur entendement... »[7]. « Et nous n'avons pas une demie once de sens, et cependant Dieu qui ferme son poing pour tenir tout le monde comme un grain de poussière, comme dit Isaïe, et lequel n'est comprins ni au ciel ni en la terre, lequel a sa vertu et sagesse infinies, et qui a ses conseils incompréhensibles, et cependant il faudra que nous le venions assujettir à notre fole fantasie!... Faut-il que tu présumes tant de te vouloir enquérir des secrets profonds de Dieu, veu que tu n'es rien que fange et boue? Et cependant tu voudras que Dieu te rende conte, et viendras conclure que

[1] Zwingle, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*, *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 377.

[2] Id., *ibid.*, p. 379.

[3] Id., *ibid.*, p. 375.

[4] Id., *ibid.*, p. 380 : « Der vihisch Mentsch ist der sinen eygnen Sinn bringt ».

[5] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, I, c. VII[4]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 94.

[6] Id., *ibid.*, Ed. de 1541 (Ed. Lefranc, p. 216). Cf. Henri Bois, *La philosophie de Calvin*, Paris, 1919, p. 12.

[7] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 491.

si tu ne trouves ce qu'il fait estre bon et raisonnable, tu le pourras accuser, et qu'il faudra qu'il passe ici par ton bureau... »[1]. Il faut donc nous soumettre à Dieu, et rejeter les perfides conseils de notre raison : « Voire et combien que cela soit contraire à notre sens, et que nous voudrions que Dieu eust parlé à notre guise : toutesfois que nous lui facions cest honneur de captiver tous nos sens, et dire : Seigneur nous sommes tes disciples, nous recevrons paisiblement ce qu'il t'a pleu nous enseigner ,sachant que cela est pour nostre profit et salut. Sans exception donc, que tout ce qui est contenu en Escriture saincte soit receu avec révérence, et quant il est question des saincts mystères de Dieu, *que nous n'en jugions pas selon nostre entendement,* et que, si les choses ne nous semblent pas bonnes et propres, *que nous soyions tenus en bride courte,* et que Dieu ait tousjours la vogue, que sa parolle ait toute liberté... il n'est point donc question ici *de faire des gambades autour de luy* »[2].

On ne peut condamner en termes plus exprès le libre examen rationaliste, tel que le définit M. Buisson dans son ouvrage sur Castellion : « mettre au-dessus de la tradition de l'Eglise universelle, son sens propre, sa raison propre, ou plutôt disons-le de suite car c'est le fond du débat : sa conscience »[3].

*
* *

Ce dernier mot évoque pourtant une autre forme de subjectivisme auquel les réformateurs semblent avoir réservé leurs préférences. La vérité est au-dessus de la *raison* propre

[1] Calvin, *Corp. ref.*, t. LVIII-LIX, p. 34. Cf. Henri Bois, *op. cit.*, p. 13.

[2] Id., *Sermon sur le Deutéronome*, Chap. V, Sermon 33. *Corp. ref.*, t. LIV, p. 282. Cf. à ce sujet E. Doumergue, *Jean Calvin*, t. IV, p. 65.

[3] F. Buisson, *Sébastien Castellion*, t. I, p. 314-320. L'opinion de M. Buisson est combattue par M. Doumergue, *op. cit.*, t. IV, p. 65.

de chacun, mais elle se révèle à la *conscience* du croyant par le « témoignage intérieur du Saint Esprit ».

Déjà, en 1516, Luther, énumérant les sources de la foi, parlait des révélations individuelles: « *multa interne nobis a Deo dicantur* »[1]. En 1522 la doctrine est définitivement fixée: « Nous devons croire uniquement parce que c'est la Parole de Dieu, et que nous trouvons individuellement qu'elle est la vérité, alors même qu'un ange du Ciel et le monde entier prêcheraient le contraire »[2]. Plus tard, il renouvellera les mêmes affirmations, en insistant davantage sur l'action mystique du Saint Esprit: « Le Saint Esprit habite en nous, nous ne devons pas en douter, nous devons au contraire décider et reconnaître que nous sommes le temple du Saint Esprit »[3]. Dans cette certitude, dans ce témoignage intérieur, l'homme trouvera la confirmation de sa foi: « Si quelqu'un ressent de l'amour pour la Parole, qu'il en parle volontiers, qu'il y pense, qu'il prêche et écrive sur le Christ, il lui faut savoir que ce ne peut être l'œuvre de la volonté ou de la raison humaine, c'est un don du Saint Esprit. Cela ne pourrait être sans l'assistance du Saint Esprit »[4].

Cette certitude subjective de la vérité serait donc le dernier terme de la connaissance. Zwingle se rallierait volontiers à cette idée. Nous avons dit plus haut, qu'il recommandait au chrétien en proie au doute de se retirer dans sa cellule pour demander l'inspiration divine[5]. Il n'a pas d'autre ressource, « car personne ne peut lui enseigner le sens réel de la parole divine si ce n'est Dieu lui-même »[6].

[1] LUTHER, *Commentaire sur l'Epître aux Romains,* Ed. FICKER, t. III, p. 22. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. II, p. 442.

[2] Id., Ed. d'Erlangen, t. XXVIII, p. 340. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t III, p. 456.

[3] Id., *Commentaire sur l'Epître aux Galates* (Ed. IRMISCHER, t. II, p. 161). Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 432.

[4] Id., *ibid.*, p. 162.

[5] ZWINGLE, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes, Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 375-376.

[6] Id., *ibid.*, eod. loc.

Calvin enfin a écrit de fort belles pages sur le même sujet : « Or, si nous voulons bien pourvoir aux consciences, à ce qu'elles ne soyent point tracassées sans cesse de doutes et legeretez, qu'elles ne chancellent point et n'hésitent point à tous scrupules, il est requis que la persuasion que nous avons dite soit prinse plus haut que de raisons humaines, ou jugements, ou conjectures, assavoir du tesmoignage secret du Sainct Esprit »[1]. « Car combien que Dieu seul soit tesmoing suffisant de soy en sa parolle, toutesfoys ceste parolle n'obtiendra pas foi aux cœurs des hommes, si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur de l'Esprit »[2]. « Ainsi, que ce poinct nous soit résolu qu'il n'y a que celui que le Sainct Esprit aura enseigné qui se repose en l'Escriture en droite fermeté... Car ja soit qu'en sa propre majesté elle ait assez de quoy estre révérée : néantmoins elle commence lors à nous vrayement toucher, quand elle est scellée en nos cœurs par le Sainct Esprit »[3].

Telle est la doctrine concordante des trois réformateurs. Est-elle vraiement subjectiviste ? Le protestantisme moderne le croit, et c'est là, selon le mot de M. Doumergue, qu'il cherche toute la vérité[4]. Un autre calviniste, moins orthodoxe peut-être que M. Doumergue, M. Bois, salue dans ces pages « l'annonce de ce qu'il y a de plus vrai et de plus fécond dans la théologie moderne »[5]. Et cependant déjà, certains esprits plus proches du calvinisme des origines, font remarquer qu'il n'y a pas là un véritable subjectivisme. Les réformateurs n'appelaient pas le témoignage du Saint Esprit un argument *interne* parce que ce n'était pas de nous qu'il provenait, mais un argument *externe* parce qu'il venait

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, I, c. VII[4]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 94.

[2] Id., *ibid.*, p. 95.

[3] Id., *ibid.*, I, c. VII[5], p. 96.

[4] E. Doumergue, *Jean Calvin*, t. IV, p. 276 : « Le fidéisme se développe au sein du calvinisme ».

[5] Henri Bois, *La Philosophie de Calvin*, p. 35.

d'en dehors de nous, de Dieu, et pénétrait en nous »[1].

Ce mot est très juste. Il exprime en effet la pensée authentique des réformateurs. L'homme est à leurs yeux une chose passive devant le témoignage de son Dieu[2]. Ce qu'ils prêchent, ce n'est pas l'exaltation du moi, c'est sa négation. Dans l'acte intérieur de la connaissance l'homme n'est rien, Dieu est tout. Luther le dit dans son Commentaire sur l'Epître aux Romains: « *Nec potest (Deus) possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris* »[3]. « Nous ne sommes remplis (*capaces*) de ses œuvres et de ses conseils, que lorsque nos œuvres propres reposent, et que nos propres conseils se taisent. Nous avons ainsi un rôle purement passif vis-à-vis de Dieu pour les actes intérieurs comme pour les actes extérieurs »[4]. « ...Constatation dure en vérité et affligeante pour l'âme qui reste dans les ténèbres et comme dans la perdition et l'annihilation, sans faire un seul acte d'intelligence et de volonté »[5]. « Il n'appartient qu'à Dieu de donner la foi contre la nature et contre la raison... »[6].

L'acte de connaissance est donc extérieur à l'individu. Aussi la Réforme repousse-t-elle avec horreur l'idée agnostique d'une vérité relative, (ou tout au moins d'une connais-

[1] La remarque est de Kuyper. M. Doumergue en fait son bien (*op. cit.*, t. IV, p. 65). M. Bois la critique (*op. cit.*, p. 36 et s.).

[2] Calvin, *Sermon sur Job, Corp. ref.*, t. LXIV, p. 63-64: « Escoutons Dieu parler, ouvrons les yeux et recevons ce qu'il nous montre et ce qu'il nous dit par sa parole. Et puis, sommes nous venus au bout de cela? Tenons nous cois... Il y en a qui diront: O je n'en croy rien, car cela surmonte ma portée. Vilain crapaut, que tu oses ainsi blasphémer à l'encontre de Dieu, d'autant qu'il ne te vient rendre conte de tout ce qu'il fait ».

[3] Luther, *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, Ed. Ficker, t. II, p. 219. Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 262.

[4] Id., *ibid.*, p. 203.

[5] Id., *ibid.*, p. 206: « Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia, animam sine actu intelligendi et volendi esse, est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, quod vehementer ipsa refugit ».

[6] Cité par Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 275. *Disputationes Martins Luthers* (Ed. Drews), Göttingen, 1895-1896, p. 42.

sance relative de la vérité), qui se mesurerait à chaque individu. Selon les réformateurs, la vérité doit se percevoir d'une façon absolue. Ils n'ont pas de mots assez durs contre ceux qui voudraient imposer la liberté de la conscience humaine, et interdire à l'homme de juger et de condamner les convictions de son semblable. C'est Luther aux prises avec les prophètes célestes, Zwingle contre les anabaptistes, Calvin contre Castellion et Gentilis. Relevons seulement les anathèmes de Calvin contre ces «esprits escervelez », qui pervertissent tous « les principes de la religion », « ces orgueilleux phantastiques qui ne reputent autre illumination vallable sinon quand en délaissant et repoussant loin la parolle de Dieu, ils prennent témérairement ce qu'en ronflant leur vient à la phantasie... »[1].

Aussi, pour corriger les effets dangereux qu'aurait pu avoir leur doctrine sur le témoignage direct du Saint Esprit, les réformateurs ajoutaient-ils que la révélation était seulement *médiate,* elle ne pouvait avoir lieu sans le secours de la Bible: « Comme les enfants de Dieu se voyent dennuez de toute lumière de vérité quand ils ne sont dans l'Esprit de Dieu, pour ceste cause ils n'ignorent pas que la Parolle est comme l'instrument par lequel le Seigneur dispense aux fidèles l'illumination de son Esprit »[2].

*
* *

Au-dessus d'un subjectivisme plus apparent que réel, s'affirme ainsi la règle objective de vérité que la Réforme offre aux chrétiens: la Bible.

« Il n'y a que les seules Escritures où Dieu a voulu que la vérité fust publiée pour estre cogneue jusques en la fin... »[3].

[1] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed .de 1560, I, c. IX. *Corp. ref.,* t. XXXI, p. 110-113.

[2] Id., *ibid.,* p. 113.

[3] Id., *ibid.,* I, c. VII[1]. Corp. ref., t. XXXI, p. 89.

Elle représente « les registres authentiques » où Dieu « a couché sa vérité, afin qu'elle ne périt point par oubly. ou ne s'évanouist pas par erreur, ou ne fust corrompue par l'audace des hommes. Il fault, dis-je, venir à sa parolle et nous y renger, là où Dieu nous est droitement montré et peint au vif en ses œuvres: car alors, elles sont estimées selon qu'il appartient, assavoir par la vérité immuable qui en est la reigle, et non pas selon la perversité de notre jugement »[1].

Tel est le « principe formel » de connaissance posé par la Réforme. La Bible, la lettre du livre est la table d'airain où la vérité a été gravée toute entière et pour toujours. On ne peut ni la modifier, ni la développer.

Etait-ce de l'individualisme, cette exaltation du « monument écrit », qui dressait au-dessus des individus l'appareil d'une vérité cent fois plus immobile que celle prêchée par les siècles catholiques, au cours desquels la Tradition, ce « magistère vivant », pouvait progressivement éclairer le dogme révélé? Le mot de Kampschulte ne paraîtra pas trop dur: « Nous pouvons dire que le christianisme, d'après la conception de Calvin, (qui a en effet accentué la doctrine de Luther sur ce point), est, presque comme l'Islam, une religion du Livre. Rigide, sans développement, soustraite à l'influence de l'histoire et de la philosophie, elle présente une doctrine, une organisation, une vie fixée pour toujours, liée à la lettre de la révélation biblique »[2]. Un protestant confirme ces paroles avec amertume: « La Réformation prétendait sans doute conduire les croyants à Jésus-Christ, mais en fait elle les conduisait au Livre »[3].

Ce fut d'ailleurs la principale cause de son succès. Un essai de religion subjective, du genre de celle que présente

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, I, c. VII[3]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 86-87.

[2] Kampschulte, *Johannes Calvin*, t. I, p. 260-261.

[3] Choisy, *La Théocratie à Genève au temps de Calvin*, p. 260.

le protestantisme moderne, eût été voué à un échec certain au XVI[e] siècle. Il fallait, (comme l'indique très justement M. Paquier)[1], que la Réforme répondît au « besoin de sécurité » de ceux qu'elle arrachait au papisme. Les protestants du XVI[e] siècle, nous parlons des sincères, demandaient à leurs maîtres de restaurer la véritable doctrine, obscurcie par l'Eglise. Ils ne suivaient pas les précurseurs, qui enseignaient déjà la valeur purement subjective de la vérité. Ils y voyaient le masque d'un agnosticisme qui leur faisait horreur. Ils recherchaient au contraire une doctrine « certaine » et non moins absolue que celle dont ils se détachaient. Aussi l'opposition faite par la Réforme entre la « Parolle de Dieu » et les « doctrines humaines » les rassurait. Loin de renoncer à toute autorité en matière de foi, ils avaient l'impression d'avoir remplacé une idole par le vrai Dieu, en substituant à l'autorité de l'Eglise celle de la Bible. Ils pouvaient dire avec Luther: « Beaucoup d'illustres docteurs peuvent avoir une autre opinion que moi, mais ils n'ont pour eux que des raisons humaines et non l'Ecriture. Il en est autrement de moi qui tiens mon opinion de l'Ecriture... c'est pourquoi je dis avec l'apôtre: Si un ange du ciel ou un docteur de l'Eglise enseigne le contraire, qu'il soit anathème! »[2].

La vérité que cherchait la Réforme était donc tout aussi objective que celle dont le moyen âge avait enseigné la règle. Elle se flattait seulement d'avoir substitué l'autorité de Dieu à celle des hommes: « Elle changeait l'objet, le point d'application de l'autorité sans changer la notion même d'autorité »[3].

On dira peut-être que le fait de placer l'autorité de la foi dans un monument mort, mis directement à la portée de chaque fidèle, conduisait au subjectivisme, car chacun pouvait

[1] Note de M. Paquier dans DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 429. M. Paquier semble pourtant attribuer trop d'importance au point de vue subjectif.

[2] LUTHER, Ed. de Weimar, t. IX, p. 46. Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 485.

[3] Le mot est de M. Henri BOIS, *La Philosophie de Calvin*, p. 33.

comprendre la Bible à sa manière. Cela est de toute évidence, mais les réformateurs étaient si éloignés des idées subjectivistes, qu'ils protestaient avec indignation contre ceux qui leur reprochaient de conduire à l'individualisme de la foi, en libérant le chrétien de toute autorité autre que la Bible. Il était absurde de penser que l'interprétation des livres saints pût conduire aux opinions les plus divergentes. La vérité présentée par l'Ecriture était aussi claire que le jour: elle était « évidente »[1]. « L'Ecriture sainte est fort simple, dira Calvin, il semble que ce soit une doctrine seulement pour les idiots... »[2]. « Il ne faut point qu'on soit grand docteur pour estre participant de la doctrine de Dieu, car il se conforme en telle sorte qu'il bégaye avec nous afin que grands et petits et hommes et femmes puissent estre repeus de ceste nourriture céleste... »[3]. Luther à Worms avait également demandé à être convaincu par le témoignage des Ecritures ou une raison *évidente*. Et Zwingle constatait à son tour cette *évidence* de l'Ecriture: « Dès que paraît la parole de Dieu elle illumine l'entendement de l'homme qui ne peut que la comprendre et la connaître avec certitude »[4]. « Elle est sans aucun doute la clarté même, car pour illuminer tous les hommes, si claire et lumineuse qu'on puisse l'enseigner, il faut qu'elle soit la clarté même »[5]. « Dans les paroles de Dieu on remarque un sens vrai et naturel », « aussi faut-il leur laisser leur véritable nature, et elles engendrent en toi et en moi un sens unique... »[6]. C'est aussi l'opinion de Calvin: « Quant

[1] M. Doumergue (*op. cit.*, t. IV, p. 74) énumère les trois caractères essentiels de l'Ecriture sainte « niés d'un commun accord par l'anti-protestantisme et par l'ultra-protestantisme, affirmés d'un sommun accord par tout le protestantisme, en particulier par le calvinisme: nécessité, clarté, suffisance ».

[2] Calvin, *Sermon sur la 1re à Timothée. Corp. ref.*, t. LXXXII, p. 653-654.

[3] Id., *ibid.*

[4] Zwingle, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes, Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 361.

[5] Id., *ibid.*, p. 365.

[6] Id., *ibid.*, p. 374-375.

à ce que ces canailles demandent dont et comment nous serons persuadés que l'Escriture est procédée de Dieu si nous n'avons recours au degré de l'Eglise: c'est autant comme si aucun s'enquerroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Escriture a de quoy se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur, et les choses douces et amères de montrer leur saveur »[1].

Cette théorie de l'évidence est fort intéressante car elle devance Descartes. Ce n'est pas encore l'évidence rationaliste, car la Réforme est aux antipodes du rationalisme, c'est une évidence mystique. La lettre du livre est illuminée par l'Esprit Saint qui l'accompagne. Forte de cette vigueur céleste, elle éblouit toutes nos facultés de sa clarté aveuglante.

De là vient le danger de la doctrine. Descartes a pu faire de la raison humaine une idole, au moins sait-on que sa doctrine vient de la raison et participe de la fragilité humaine. Les réformateurs, en s'humiliant à l'excès devant Dieu, lui attribuent gratuitement leurs propres opinions, et tombent ensuite en extase devant elles comme devant l'émanation de la Divinité. Ils le font avec une naïveté qui déconcerte la critique: « Ce qui me reste, dit Luther, pour la paix du cœur et de la conscience c'est de reconnaître et de confesser que ma doctrine qu'ils combattent c'est de Dieu que je la tiens »[2]. « Si le Christ ne parle pas ainsi, pourquoi donc, en me chargeant de prêcher sa parole m'a-t-il rendu absolument invincible? Ou pourquoi ne m'a-t-il pas enseigné autre chose à dire? C'était là sa sainte volonté »[3]. « Je suis certain de

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, I, c. VII[8]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 91-92.

[2] Luther, *Lettre du 21 Août 1518. Luthers Briefwechsel*, Ed. Enders, t. I, p. 218-219: « Id mihi reliquum est et cordis et conscientiæ, quod omnia quæ habeo, quæque ipsi impugnant, ex Deo me habere cognoscam et confitear ». Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 480.

[3] Id., *Lettre du 10 Juillet 1518*, Ed. Enders, t. I, p. 211.

tenir mes dogmes du ciel »[1]. Et il crie à l'Electeur Frédéric de Saxe: « Quant à ma cause, voici ma réponse: Votre grâce sait, ou si elle l'ignore je porte ici à sa connaissance que je ne tiens pas l'Evangile de la main des hommes mais uniquement du ciel... »[2], et pour affermir ses disciples à qui l'on objecte le peu de valeur morale de leur maître, il leur dit: « Voici ce que tu dois répondre: Que Luther soit un polisson ou un saint, cela m'importe peu; mais sa doctrine n'est pas de lui, elle est du Christ lui-même »[3].

Nous dirons comme M. Goyau: « Abîme d'humilité ou abîme d'orgueil? »[4].

Ecoutons Zwingle à qui l'on demande de prouver la certitude de sa doctrine: « Je sais d'une manière certaine que c'est Dieu qui m'enseigne, car je l'ai senti d'une manière assez vive; non, la parole que je porte ne peut venir de moi... »[5]. « Celui qui s'en remet ainsi à Dieu, qui est la simplicité et la clarté, n'est pas infecté par l'ambition, l'envie ou les passions animales, il peut juger au spirituel de toutes choses; c'est en somme comme s'il tenait sa doctrine de Dieu seul. Il ne peut être jugé par personne »[6]. Et Calvin prend le même ton modeste pour s'arroger l'infaillibilité en tête de

[1] Luther, Ed. d'Erlangen, t. XXVIII, p. 346: « Certus enim sum dogmata mea habere me de cœlo, quæ etiam adversus eum (diabolum) triumphavi qui in ungue novissimo plus habet virtutis et astutiæ, quam omnes papæ et reges et doctores, ut nihil agant, qui bullas nominum et titulorum contra me jactant et libellos sub regiis inscriptionibus venditant. Dogmata mea stabunt et Papa cadet, invitis omnibus portis inferi et potestatibus æris et terræ et maris... Deus viderit uter primo fessus defecerit, Papa an Lutherus ». Cf. Denifle, *op. cit.*, t. III, p. 486.

[2] *Lettre du 5 Mars 1522,* dans *Luthers Briefe,* Ed. de Wette, t. II, p. 138.

[3] Luther, Ed. d'Erlangen, t. XXVIII, p. 316.

[4] Georges Goyau, *Une Ville-Eglise,* t. I, p. 50.

[5] Zwingle, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes, Corp. ref.,* t. LXXXIX, p. 379.

[6] Id., *ibid.,* p. 380: « der also geistlich urteylet alle Ding, das ist, er schmecket glych, ob die Leere allein luter von Gott syge. Er würdt aber von niemandts geurteylet ».

son Institution: « Puisqu'il nous fault recognoistre toute vérité et saine doctrine procedder de Dieu: j'oseray hardiment protester en simplicité ce que je pense de cest œuvre, le recongnoissant estre de Dieu plus que mien... »[1]. Et, dans une lettre à M. d'Aubeterre: « Je confesse que ce seroit trop grande présumption à moy de me fier à mon sens propre cuidant avoir meilleur jugement que les aultres. Mais il n'est pas icy question lequel sera le plus sage en soy. Ceste reigle est notoire à tous, jusques aux plus rudes idiots du monde que Dieu prise plus obéissance que tous sacrifices qu'on luy scauroit faire... Or, quant Dieu ma faict la grâce de lire et escouter patiemment, il a fallu que me sois rangé... Et en cela je ne doys estre accusé de présumption comme si je cuidois estre plus sage que les aultres. Car puisque Dieu ma faict la grâce de me déclairer ce qui est bon ou mauvais, il faut que je me reigle à ceste mesure »[2].

*
* *

Ainsi, la seule trace de subjectivisme subsistant dans l'enseignement des réformateurs, ce témoignage intérieur du Saint Esprit qui doit éclairer et confirmer l'Ecriture, n'a d'autre effet que de contredire la position essentielle de la Réforme, en soumettant les hommes à l'autorité doctrinale de certains de leurs semblables, « à qui Dieu a faict la grâce de se révéler ». Les protestants modernes, désolés de ne pas trouver chez leurs maîtres le subjectivisme rationaliste et mystique, auquel ils attachent tant de prix, se consolent, en disant qu'à tout le moins la Réforme a libéré l'homme des autorités humaines, en l'adressant directement à la Bible. Cela n'est même pas exact. Ce qui se dresse maintenant en face de la papauté, ce n'est plus la Bible, c'est Luther, c'est

[1] CALVIN, *Institution Chrétienne*. Introduction à l'édition française de 1541, Ed. LEFRANC, t. I, p. I à IV.
[2] Id., *Correspondance Française. Corp .ref.*, t. XLIII, p. 542.

Zwingle, c'est Calvin, tous les trois aussi intimement persuadés de la vérité éternelle de leurs doctrines discordantes. On avait voulu créer l'évangélisme, il ne naissait qu'un luthéranisme, un zwinglianisme, un calvinisme. Et les protestants du XVI[e] siècle se trouvaient en définitive courbés sous une autorité doctrinale non moins extérieure, non moins absolue, non moins humaine, que celle qu'ils avaient rejetée.

II

Le principe « grandiose » du « libre examen » se réduit donc, comme on le voit, à des proportions assez modestes. Mais il faut reconnaître que ce principe a une valeur purement formelle. Si les réformateurs l'ont méconnu, est-ce à dire qu'ils ont répudié du même coup l'individualisme? On nous montre qu'ils ont enseigné une vérité absolue, certaine, objective, échappant aux variations des consciences individuelles. Qu'importe, si le premier principe de la vérité absolue qu'ils opposent ainsi au papisme, est celui de la liberté chrétienne. Or, tel paraît bien être le centre de la doctrine réformée, le dogme fondamental, la grande conquête que Luther espéra un moment faire adopter par l'Eglise toute entière: la négation de l'ancienne loi morale, l'aurore d'un ordre moral nouveau, où l'épanouissement de la liberté individuelle du chrétien permettrait à la charité d'illuminer la véritable chrétienté. A défaut d'un subjectivisme philosophique qui s'avère tout à fait étranger à son esprit, la Réforme a-t-elle enseigné l'individualisme moral?

*
* *

Certes, à parcourir le célèbre traité de la « Liberté du chrétien »[1], où Luther avait prétendu faire tenir en quelques

[1] Nous citons d'après la traduction de l'abbé Léon Cristiani (Paris, 1914). On trouvera le texte original dans l'édition d'Erlangen, t. XXII, p. 175-199, ou l'édition de Weimar, t. VII, p. 12-38.

pages la « règle entière d'une vie chrétienne », on est tenté de répondre affirmativement.

Nous avons déjà eu l'occasion plus haut d'exposer la nouvelle doctrine morale dont Luther s'était fait le champion[1]. Théoriquement la loi donnée par Dieu, avec son ensemble de préceptes et de prohibitions, est la mesure de la vie morale. Mais, en fait, l'homme déchu ne possède pas les forces nécessaires pour l'accomplir. Sans doute, s'il suffisait de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas commettre d'impuretés, etc..., pour satisfaire la justice divine, la plupart des chrétiens seraient justifiés. Mais, pour rester fidèle à l'esprit de la loi, l'homme doit éviter non seulement les actes interdits par elle, mais le désir de ces actes, voire même la tentation de ces actes, et cette « intelligence spirituelle » de la loi montre clairement « que nous sommes tous des pécheurs »[2]. En comprenant dans le même esprit les préceptes positifs, on voit avec évidence que personne n'est capable de les accomplir. Qui pourrait « aimer Dieu par-dessus toutes choses? ». Il ne suffit pas de dire que Dieu nous demande de faire notre possible, car la loi exige la perfection, et toute imperfection est une « transgression de la loi »[3].

La loi est donc impossible à accomplir. Tous les chrétiens trouvent dans la loi leur propre condamnation. Ils ne peuvent qu'y chercher la certitude de leur damnation[4].

C'est alors que se lève sur leurs fronts humiliés le signe

[1] Ci-dessus Chap. II, § II, p. 157 et s.

[2] Luther, *De la Liberté du Chrétien*, VIII (Trad. Cristiani, p. 33).

[3] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, III, c. XIX[4]: « Et ne faut que quelcun s'abuse, pensant que son œuvre ne soit point du tout mauvais d'autant qu'il est imparfait: et pourtant que Dieu néantmoins a pour acceptable ce qui y est de bien. Car la loy requerant parfaite dilection, condamne toute imperfection, sinon que devant toutes choses la rigueur soit modérée. Que celuy donc qui a telle estime de son œuvre le considère bien: et il trouvera que ce qu'il y jugeoit estre bon en partie est transgression de la loy en tant qu'il est imparfait... ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 349. C'est à de pareils sophismes qu'aboutissait l'intelligence « spirituelle » de la loi!

[4] Luther, *De la Liberté du Chrétieln*, VI (Trad. Cristiani, p. 30).

éclatant de leur rédemption. Le Christ apparaît au milieu d'eux. Le Christ a accompli la loi dans sa perfection une fois pour toutes et pour l'humanité toute entière. Le Christ affranchit ses disciples de toutes les œuvres de la loi. La loi morale est désormais levée pour tous les chrétiens. « Le chrétien est un maître libre sur toutes choses et n'est soumis à personne ». Il n'a plus besoin d'aucune œuvre pour parvenir à la piété et à la béatitude[1], il lui suffit de se réfugier dans le sein du Christ, comme le poussin sous les ailes de la poule[2]. Et le Christ endosse les péchés du croyant et lui donne « sa » justice[3].

Elevé à cette « royauté spirituelle », le chrétien n'aura plus d'autre maître que « sa propre volonté ». Affranchi de la loi, il accomplira ses préceptes « librement », « gratuitement », sans rechercher autre chose que le bon plaisir de Dieu, et comme pour le remercier de l'en avoir dispensé[4]. « De la foi découlera l'amour de Dieu, et de l'amour une ardeur joyeuse et libre pour servir *gratuitement* le prochain »[5].

Tel est en substance le nouveau message luthérien. Il

[1] LUTHER, *De la Liberté du Chrétien,* X (Trad. Cristiani, p. 35).

[2] Id., *Sermo de propria sapientia et voluntate,* Ed. de Weimar, t. I, p. 35: « Verumtamen Christus impletionem suam nobis impertit, dum seipsum gallinam nobis exhibet, ut sub alas ejus confugiamus et per ejus impletionem nos quoque legem impleamus. O dulcis gallina! o beatos pullos hujus gallinæ! ». Cf. DENIFLE, *op. cit,* p. 382.

[3] Id., *De la Liberté du Chrétien,* XII: « Ainsi tous les péchés sont, dans le Christ, absorbés et détruits, car sa justice irrésistible est plus forte que tous les péchés; l'âme devient donc, par sa dot, pure de toutes ses fautes, c'est-à-dire affranchie, libre et ornée de l'éternelle justice de son époux le Christ ». (Trad. Cristiani, p. 37).

[4] Id., *ibid.,* XXVII: « Puisque Dieu m'a donné par le Christ, à moi homme indigne, perdu, sans mérite, tous les trésors de la piété et de la béatitude, en sorte que je n'ai plus besoin que de la foi, par pure grace et pure miséricorde, ainsi soit-il! Oh! je veux faire librement, joyeusement, gratuitement, tout ce qui plaira à ce Père qui m'a surabondamment comblé de ses biens... ». (Trad Cristiani, p. 57).

[5] Id., *ibid.,* eod. loc.

semble contenir la quintessence de l'individualisme. Il n'est question que de la « souveraineté spirituelle de l'homme intérieur », de la « royauté spirituelle » du chrétien, de la « vraie liberté spirituelle et chrétienne... qui dépasse les autres libertés d'autant que le ciel dépasse la terre ». La mesure de la vie morale n'est plus à chercher dans une règle objective extérieure aux individus et s'imposant à leur obéissance. La justice ne résulte plus de la conformité matérielle de nos actes et de nos pensées à une mesure préétablie. Elle nous est acquise seulement par l'acte subjectif de foi qui suffit à opérer en nous l'étonnante métamorphose qui d'un être impuissant et nul fait un siège de toutes grâces et de toutes vertus. L'individu semble vraiment souverain. Toute sa vie morale paraît avoir son principe dans sa propre conscience.

*
* *

Et cependant si l'on veut bien réfléchir à l'origine de cette royauté spirituelle qui paraît si exaltante, on verra que la Réforme est bien éloignée de faire confiance à l'individu. En effet, si l'homme est libéré de la loi, c'est en raison de son impuissance à l'accomplir, c'est parce que le péché l'a rendu totalement incapable de s'élever au-dessus de lui-même. La liberté spirituelle est donc une simple conséquence de la servitude de la chair et de l'esprit, sous laquelle gémit l'humanité après la chute.

Sans doute, pour méprisant que soit le cadeau, l'origine de la liberté importerait peu si elle existait réellement. Mais on nous enseigne que l'homme ne peut rien, qu'il n'est qu'un instrument inerte dans les mains de Dieu. Est-il seulement libre de « croire » ? Il semble bien que non, et la justification par la foi est un leurre. Denifle a beaucoup insisté sur ce point, et à juste titre : « Si dans l'œuvre de salut, la volonté est morte, si elle n'est qu'un cadavre, elle

ne peut être le sujet de cette merveille qu'est la confiance luthérienne... Cette confiance ne trouve pas dans l'homme de substratum sur lequel elle puisse reposer »[1]. L'acte de foi générateur de toute justice ne peut donc venir de l'individu. Dieu seul est capable de l'inspirer en nous.

Enfin en supposant même humainement possible l'acte subjectif de foi, principe de notre royauté spirituelle, il nous faut apprendre que l'ardeur « libre » qui en découle, cette soif d'accomplir « gratuitement » la volonté divine, et de servir par générosité pure notre prochain, ne vient pas de la volonté individuelle, mais de Dieu lui-même. Ce n'est pas nous qui voulons, c'est Dieu qui veut en nous. « Il commande seul, Il obéit seul »[2].

L'individu ne reçoit donc la royauté spirituelle qu'au prix de l'esclavage. L'individu n'est rien, il est méprisable, il est serf, il se perd dans l'action universelle et toute puissante de Dieu.

L'intime contradiction qui sape ainsi tout le système luthérien a souvent été mise en lumière. Zwingle et Calvin ont été les premiers à la percevoir clairement. Aussi se sont-ils efforcés de retrouver la position logique, en minimisant la portée de la « liberté chrétienne », et en mettant l'accent sur la souveraineté de Dieu. La foi qui nous libère n'est qu'un des chaînons du lien qui nous attache à Dieu, une marque éclatante de notre servitude. Car « la foy est un don spécial de Dieu qui procède non point de nostre franc-arbitre... mais d'autant qu'il plaît à Dieu de révéler son secret à ceux qu'il a eleus »[3]. La prédestination devient donc la clé de voûte de l'ordre moral. Dans l'effort moral, l'individu n'est rien, Dieu est tout. Toute la vie morale est réduite à l'action de la volonté divine.

[1] DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 427. Voir également p, 271 et s.

[2] LUTHER, *De la Liberté du Chrétien*, IX (Trad. Cristiani, p. 34).

[3] CALVIN, *Corp. ref.*, t. LXXXVII, p. 52-53. Cf. HENRI BOIS, *op. cit.*, p. 91-92.

Le centre de la morale, ce n'est pas l'individu, c'est le bon plaisir divin.

Père du crime et du pardon,
.....
Et qui remmêle sans mesure
L'or et la vase de mon cœur[1].

On objectera, il est vrai, que les doctrines qui font la plus large part à l'action divine sont aussi les plus propres à affermir l'individu dans la conscience qu'il a de sa dignité. Car l'élu estime ses œuvres à la mesure de Dieu, qui en est le seul auteur.

« Revanche subtile de la superbe humaine », comme le dit d'un mot juste M. Goyau, qui fait qu'en s'humiliant devant Dieu, l'homme a pourtant le sentiment d'être, humainement parlant, le seul juge de sa destinée. Ce que l'homme cherche en accomplissant les bonnes œuvres, c'est le signe palpable de son élection. Il fait le bien, « pour se persuader à lui-même qu'il appartient au nombre des prédestinés »[2]. La vie morale retrouve donc son centre, dans la conscience individuelle.

On ajoute enfin que si la Réforme a déçu bien des espoirs, elle a du moins favorisé l'individualisme par une double conquête.

[1] Charles Maurras, *La Musique Intérieure*, p. 189-190. Nous signalons l'intérêt de ces quelques strophes de l'Ode pour la Bataille de la Marne où M. Maurras résume à larges traits la philosophie luthérienne. Elles sont riches de formules heureuses dont l'érudit, après le poète, peut faire son profit.

[2] Henri Bois, *La Philosophie de Calvin*, p. 93. M. Bois ne partage pas l'opinion de M. Doumergue sur la valeur pragmatique d'une pareille doctrine : « Motif singulièrement personnel, individuel, égoïste de faire des bonnes œuvres, on en conviendra, motif qui ne pousse guère à s'oublier soi-même, à se sacrifier à fond. Le calviniste n'est sûr de son salut que s'il est agissant par de bonnes œuvres. Il fera donc des bonnes œuvres non pas tout simplement pour faire le bien, par amour désintéressé pour Dieu, mais pour se rassurer et se prouver qu'il ne court aucun risque... Préoccupation faite pour empoisonner toute l'activité qu'elle inspire ». M. Bois, on le voit, préfère le luthéranisme au calvinisme.

Tout d'abord, l'individu est affranchi de la « rigueur de la loi ». Il n'est plus courbé sous le joug d'une règle objective. Il respire. La Réforme a « donné de l'air » à la vie morale. L'individu n'agit plus sous la hantise de préceptes à accomplir, de prohibitions à observer. Il se déplace plus librement sous un ciel moins rigoureux.

D'un autre côté, en supprimant tous les intermédiaires entre l'homme et Dieu, la Réforme a rendu la morale moins extérieure, plus individuelle, plus privée. Sans doute, l'individu n'est pas sa loi à lui-même. Il n'est ni libre, ni maître de ses destinées. Sa liberté naît au contraire de sa servitude, et le conduit à une servitude plus étroite encore sous le joug de Dieu. Mais cette servitude l'affranchit de toutes les règles extérieures de ce monde, de toutes les dominations humaines. La morale échappe ainsi à l'emprise du monde. Elle n'exprime plus que les rapports de sujétion directe du Chrétien et de son Dieu. L'âme est pantelante et broyée sous le sceau du Christ, mais elle est emancipée de toutes les œuvres du siècle.

Entre le feu du ciel et moi
Que nul esprit ne se propose[1].

*
* *

Progrès considérable, dira-t-on? Si la Réforme a eu pour effet de réduire toute la religion et toute la morale à la vie intérieure, et d'atténuer la rigueur desséchante de la règle morale, il y a bien là une incontestable conquête de l'individualisme.

Avant de triompher, que l'on prenne pourtant soin de remarquer que le résultat positif de la Réforme a été loin de répondre à ces espérances. Il semble au contraire qu'elle ait donné à la morale et à la religion, une rigueur extérieure et une raideur formelle qu'elles n'avaient jamais connues.

[1] Charles Maurras, *La Musique Intérieure*, p. 188.

Luther fut le premier à montrer la voie de la sévérité. Les extravagances de Zwilling, Carlstadt et Munzer l'avaient dès l'abord révolté. La guerre sociale et l'effroyable anarchie morale, où sombra l'Allemagne après ces bouleversements, lui montrèrent clairement la nécessité de donner aux hommes un évangile plus substantiel et plus robuste, que les épanchements mystiques de 1520 et de 1523. Mélanchton, en tête de son Instruction pour la visite des Eglises, reprit l'enseignement des commandements divins, sans les trop affaiblir par des développements superflus sur la gratuité des œuvres. Lorsque plus tard, on songea à rétablir les tribunaux d'Eglise, Luther souhaita qu'ils eussent une compétence étendue, qui leur permît de maintenir dans l'Etat chrétien une stricte discipline des mœurs[1]. M. de Schultess, en comparant l'œuvre des trois grands réformateurs, remarque dans les écrits de Luther des dernières années, une sévérité et un rigorisme qui rappellent la raideur calviniste[2].

Combien plus intéressante encore à ce point de vue est l'œuvre de Zwingle et de Calvin.

Le premier inaugure à Zurich le règne de cette « morale d'Etat », qui devait être la marque des cités réformées: l'Etat veillant au maintien dans la communauté d'une morale achevée, punissant les fautes les plus intimes et les désordres privés comme des manquements civils, imposant des lois religieuses et ecclésiastiques sur le culte, les fêtes, la fréquentation des offices et de la Cène, et punissant les délinquants comme des condamnés de droit commun. L'Etat a une

[1] LUTHER, *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, t. I, p. 173: « Contrà in politia obedientia legis severissime exigatur... ». Cf. DENIFLE, *op. cit.*, t. III, p. 379.

[2] G. VON SCHULTESS-RECHBERG, *Luther, Zwingli und Calvin in Ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Aarau, 1909, p. 143. L'auteur rappelle les paroles de Luther sur le traitement à infliger à l'homme qui est resté trop longtemps sans fréquenter la Cène (Ed. d'Erlangen, t, LIX, p. 160): « Après sa mort on le jettera à la voirie comme un chien. En attendant, le Consistoire l'excommuniera et l'abandonnera aux châtiments de l'Etat ».

morale, et il en impose l'obéissance par le fer et par le feu.

On sait le développement que Calvin devait donner à cette idée: « Calvin, dit justement Kampschulte, n'a pas de mot assez fort pour exprimer la nécessité d'une sévère discipline des mœurs. Si l'on veut constater un progrès dans sa pensée, ce peut être dans l'énergie croissante avec laquelle, dans les éditions successives de son Institution, il prêche le devoir disciplinaire de l'Eglise »[1]. C'est pourquoi dans la page même où il vient de poser le principe de la liberté chrétienne, Calvin s'empresse de montrer la nécessité d'une discipline rigoureuse: « S'il n'est pas de société, s'il n'est pas de famille qui puisse subsister sans discipline, comment l'Eglise, la plus haute organisation qui soit, pourrait-elle en être privée? Si l'enseignement est l'âme de l'Eglise, la discipline en est le nerf, qui unit les membres du corps tout entier. Ceux qui veulent supprimer la discipline, veulent déchirer l'Eglise »[2].

Avec une persévérance tenace il imposa ses vues.

Dès 1537 il demandait la nomination d'enquêteurs, qui « ayent loil sus la vie et gouvernement dung chascun »[3], qui exerceraient sur toute la communauté une surveillance rigoureuse. Sans doute, les premières admonitions devaient rester secrètes, mais il suffisait que le coupable ne répondît pas aux bienveillants avertissements de son censeur, pour qu'il fût « dénuncé publicquement en l'assemblée », et, si cela paraissait nécessaire, « rejecté de la compaignie des crestiens et laissé en la puissance du Diable ». Et, « s'il y en avoyt de si insolens et habandonnez de toute perversité, qu'ils ne se fissent que rire destre excommuniez, et ne se souciassent de vivre et morir en telle rejection, ce seroit (au magistrat) à regarder

[1] KAMPSCHULTE, *Johannes Calvin*, t. I, p. 266-267.

[2] Le passage se trouve dans l'Edition princeps de 1536, dans le chapitre même où Calvin traite de la Liberté Chrétienne. Par la suite, il a été placé dans les chapitres consacrés à la puissance ecclésiastique. Ed. de 1560, IV, c. X[21]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 790.

[3] HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Paris, 1866-1897, t. IV, p. 160-161.

s'il aurait à souffrir à la longue et laisser impugny ung tel contempnement et une telle mocquerie de Dieu et de son Evangile... »[1].

De cette pensée naquit en 1541 le Consistoire. Ce tribunal est d'abord une police. Il groupe des censeurs impitoyables à qui sont donnés les pouvoirs d'inquisition les plus étendus sur la vie privée des citoyens: « Ils prennent garde sur la vie dun chascun »[2]. Ils surveillent la doctrine, éprouvent la sincérité de la foi de chaque citoyen, ils tiennent la main à ce que le prêche soit exactement fréquenté, ils surveillent l'éducation et contrôlent la tenue morale de tous. Il ne s'agit pas seulement des délits et des crimes, « qui ne méritent pas seulement remonstrance de paroles mais correction avec chastiement », ni même des « vices notoires et publiques que lesglise ne peult pas dissimuler », le pouvoir des Anciens s'étend aux « vices secrets ». Pour ces derniers, on admet sans doute qu'il faille au préalable les « reprendre secrètement », mais il suffit que l' « ancien » « trouve le coupable rebelle » à ses remontrances, pour qu'il puisse « ameiner son prochain devant l'esglise », et l'accuser publiquement, quand bien même la faute n'est « ni notoire ni scandaleuse »[3].

Toutes les maisons sont ouvertes aux anciens, ils doivent les visiter au moins une fois l'an. Ils interrogent les parents, s'enquierrent des pratiques religieuses de la maison, contrôlent les connaissances des enfants, répriment les écarts

[1] Id., *ibid.*, eod. loc.

[2] *Ordonnances Ecclésiastiques de la Ville de Genève (1541)*. Cf. CORNELIUS, *Historische Arbeiten*, p. 371.

[3] *Ibid*, eod. loc. « C'est que des vices secrets, qu'on les reprenne secretement et que nul nameine son prochain devant lesglise pour laccuser de quelque faulte laquelle ne sera point notoire ne scandaleuse, sinon après lavoir trouvé rebelle.

« Au reste que ceulx qui se sont mocquez des admonitions particulières de leur prochain soient admonestés derechef par lesglise, et silz ne vouloient nullement venir à raison ne recognoistre leur faulte, quand ils en seront convaincus, quon leur dénonce quilz ayent a sabstenir de la Cène, jusques a ce qu'ilz reviennent en meilleure disposition ».

moraux, exercent en un mot sur toute la ville une inquisition tracassière qui trouve son dénouement devant le Consistoire. Car ces pourvoyeurs de causes se réunissent en tribunal pour juger ceux qu'ils ont dénoncés. Les accusateurs se font juges, ils dispensent avec rigueur les sanctions spirituelles, réprimandes, amende honorable, excommunication, ou, si l'affaire leur paraît trop grave, (et cette éventualité est fréquente), livrent le coupable aux foudres du glaive séculier.

Tel était le « joug pesant et étrange »[1], sous lequel Calvin courbait le peuple de Genève. Cornélius a raison de le remarquer, on avait déjà pu trouver des théoriciens, convaincus de la nécessité d'une stricte discipline morale, jamais « ces théories n'avaient été poussées si loin, que ce qui devenait la pratique même à Genève ». Et c'était là ce que Calvin appelait « une forme de discipline accommodée à la faiblesse des temps »[2]. De quelle extraordinaire tyrannie pouvait donc rêver le réformateur pour des siècles plus forts!

Ainsi la Réforme avait pensé transformer les principes de la morale, en supprimant toute sujétion à une règle objective, en donnant de l'obligation morale une notion plus large, moins extérieure, plus individuelle, et sur le sol réformé naissaient les cités puritaines, où l'on entreprenait de faire régner la loi morale la plus étroite, la plus stricte, la plus rigoureuse qui se vît jamais. Ceux-là mêmes qui avaient pensé restaurer la valeur purement intérieure et spirituelle de la morale et de la religion, s'appliquaient maintenant à leur assurer dans la vie politique une domination exclusive. Loin de respecter la vie religieuse de chacun, on prétendait

[1] CORNELIUS, *Historische Arbeiten*, p. 386.

[2] *Lettre de Calvin à Myconius du 14 Mars 1542*, dans HERMINJARD, *op. cit.*, t. VII: « Nunc habemus qualecumque presbyterorum judicium et formam disciplinæ qualem ferebat temporum infirmitas. Sed ne putes id nos sine maximo sudore fuisse consequutos ». Et dans une lettre de Janvier de la même année: « Intra viginta dies formulam composuimus, non illam quidem satis absolutam, sed pro temporis infirmitate tolerabilem ». Cf. CORNELIUS, *Historische Arbeiten*, p. 353.

la courber sous une règle extérieure impitoyable. Jamais la conduite individuelle n'avait été plus étroitement surveillée et bridée. Libéré de la loi morale, l'individu était soumis à l'inquisition la plus dure et la plus tracassière. Emancipé de la tutelle romaine, il trouvait dans les « Messieurs » de sa cité, des maîtres cent fois plus intransigeants et intolérants.

*
* *

Est-ce là de l'individualisme? Tout le monde convient du contraire. Mais on ajoute généralement, que, si la Réforme est ainsi « revenue en arrière » en abandonnant le libéralisme de ses premières années, celui-ci n'en conserve pas moins toute sa valeur. Les œuvres de la Réforme contredisent sa doctrine? Soit. Mais la portée individualiste de la doctrine en est-elle diminuée?

La réponse est aisée. Mais que dira-t-on s'il est montré que ces œuvres qui choquent tant nos esprits modernes, loin de contredire les doctrines individualistes de la Réforme, en sont bien plutôt la conséquence nécessaire?

Eh quoi! la « Morale d'Etat », la tyrannie la plus odieuse aux âmes bien nées, serait le fruit naturel de la « liberté chrétienne » qui émancipait l'âme de toute règle extérieure? Le rigorisme puritain serait l'envers d'une doctrine qui affranchit la conscience de la « rigueur de la loi »?

Cela paraît difficilement acceptable. Et pourtant un examen approfondi montre bien, au-dessous d'une opposition superficielle, les liens étroits qui unissent les deux termes de la pensée réformée. On est forcé de reconnaître d'une part, que la loi morale s'extériorisait dans la mesure où l'on voulait en affranchir la vie intérieure; et d'autre part, que cette loi était appliquée au monde avec d'autant plus de rigueur qu'elle était jugée plus inférieure à la véritable liberté chrétienne.

*
* *

Nous disons d'abord que le sens extérieur et « civil » donné à la loi morale dans les nouvelles cités réformées, loin de contredire les principes de la liberté chrétienne, en était plutôt la conséquence nécessaire.

Un des effets de la nouvelle doctrine avait été en effet de modifier le sens de la distinction entre l'ordre juridique et civil et l'ordre moral.

Pour le catholicisme, les deux domaines sont comme les deux degrés d'une hiérarchie. L'ordre juridique exprime l'équilibre qui doit régner dans la société humaine pour la réalisation du bien naturel. L'ordre moral exprime l'équilibre qui doit exister entre les créatures et Dieu. Ils se distinguent par leur matière, car si la loi morale se confond à la base avec la loi civile, dans la mesure où elle proscrit les crimes et les scandales que les sociétés ne pourraient tolérer sans se nier elles-mêmes, elle la dépasse, créant, au-dessus des obligations civiles, un réseau d'obligations plus hautes, inaccessibles au législateur humain, et nécessairement facultatives à son point de vue. La morale et le droit se distinguent également par leur forme, car, à l'opposé de l'équilibre juridique, dont la force maintient la stabilité boiteuse, l'équilibre moral n'est étayé par aucune coercition. Les obligations morales sont aussi certaines et absolues que les règles juridiques, mais elles ont perdu toute force coactive. Elles s'imposent à des consciences libres que seule peut contraindre la pensée des récompenses ou des peines qui les sanctionnent.

Distinctions prudentes, qui permettent à la fois, d'assurer la convergence du droit et de la morale, (en faisant de la loi morale l'âme et le soutien spirituel de la loi positive), et de réserver néanmoins aux prescriptions supérieures de l'ordre moral le domaine infranchissable de la vie privée.

La Réforme proposait au contraire de donner à la dis-

tinction un tout autre sens. Nous avons déjà vu que les réformateurs protestaient surtout contre la forme juridique donnée par l'esprit catholique à l'ordre moral. Toutes les notions qui rappelaient l'ordre juridique devaient être proscrites de la nouvelle vie chrétienne. L'idée de *loi,* mesure d'un équilibre présomptueux entre l'homme et Dieu. L'idée d'*obligation,* avec le cortège des préceptes et des prohibitions, sans portée puisqu'impossibles pour l'homme. L'idée de *sanction,* avec la notion corollaire de mérite, qui poussait l'homme au sentiment sacrilège d'un droit à la récompense. Toute cette fausse justice devait faire place au règne de l'Evangile, où les consciences, libérées sous le joug du Christ, ne connaîtraient plus d'autre loi, que les besoins infinis de leur charité.

Après une pareille métamorphose de la vie chrétienne, les pauvres distinctions, faites par le moyen âge entre l'ordre juridique et l'ordre moral, semblaient bien fragiles et bien ridicules.

Le moyen âge avait distingué l'obligation morale de la coercition juridique. Mais la Réforme montrait que, dans le domaine spirituel, il n'y avait pas d'obligation, qu'une obligation ne pouvait donc découler que d'une contrainte physique.

Le moyen âge avait distingué l'équilibre naturel, base de l'ordre juridique, et l'équilibre supérieur qui devait se réaliser entre l'homme et Dieu. Mais la Réforme montrait que ce dernier équilibre était impossible, et que l'idée que l'on en donnait était sacrilège.

La Réforme proposait donc d'abandonner toutes les anciennes distinctions, de laisser là tous les vieux mots périmés pour opposer à la vie du monde, où régnaient l'obligation et la coercition, la vie chrétienne où s'épanouissaient la liberté et la charité.

La distinction était absolue. Trop absolue peut-être. Car, en opposant ainsi à la vie juridique et civile le domaine mystique d'une morale utopique, on risquait fort de négliger tous les principes qui permettaient de distinguer la véritable

morale du droit lui-même. De même que les réformateurs, en donnant de l'Eglise une notion trop éthérée, avaient été amenés à mépriser tout ce qui pouvait donner corps à la vie spirituelle, et à favoriser ainsi la confusion entre l'Eglise positive et l'Etat, de même, en voulant situer dans un ciel inaccessible la vie chrétienne, ils travaillaient plus ou moins consciemment à la confusion qui allait se produire entre la vie morale proprement dite et la vie civile.

Et en effet, puisque la morale catholique avait été condamnée précisément à cause des emprunts qu'elle faisait au monde juridique, n'était-il pas tout indiqué de rendre au droit ce qui lui appartenait, et de ramener la loi morale du domaine supérieur qu'elle avait usurpé aux bornes plus modestes de la vie politique et civile?

Il est sans doute curieux de constater que la loi dont la perfection épouvantait tout à l'heure, était ensuite rendue avec mépris à l'imperfection du monde. Mais cette conséquence s'imposait. La perfection de la loi effraie lorsqu'on la comprend en esprit, c'est-à-dire lorsque l'on interprète tous les préceptes comme interdisant non seulement l'acte lui-même, mais le désir de l'acte et la tentation elle-même. Mais si l'on se borne à voir dans les préceptes l'interdiction de certains actes, la loi est une chose très grossière et qui ne peut convenir aux chrétiens. Elle ne peut donc servir qu'à brider les incroyants et à contenir leurs passions. « Il faut que ceux qui ne sont pas pieux et justes par le Christ dans la foi, soient forcés de l'être ou de le paraître dans le monde par le glaive »[1]. « Le royaume du glaive est institué selon la loi contre ceux qui ne veulent pas faire le bien, il faut contraindre ceux qui ne sont pas chrétiens à ne pas faire le mal »[2]. Cette loi morale dont l'Etat se fait le défenseur est réduite ici à la mesure des hommes. En l'appliquant, l'Etat

[1] LUTHER, *Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können* (*1526*), Ed. de Weimar, t. XIX, p. 629.

[2] Id., *Sermon de 1524*, Ed. de Weimar, t. XV, p. 694. Cf. JORDAN, *Luthers Staatsauffassung*, p. 45.

n'a pas mission de conduire les hommes à la vie éternelle, il les empêche seulement de « tomber plus profondément dans l'Enfer »[1], en réprimant l'exécution de leurs mauvais désirs. Pour ces méchants, la loi est excellente, « elle les pousse corporellement et comme des butors à faire ce qu'elle commande et à omettre ce qu'elle défend, on les force ainsi par l'épée et la loi à être extérieurement pieux »[2]. Ce rôle politique et civil est le seul qui convient à la loi morale prise dans son sens judaïque, car « le chrétien accomplit le bien d'une manière désintéressée », il est donc libéré de la loi, mais ceux qui ne croient pas ont besoin d'une loi extérieure qui les courbe sous sa contrainte, les prépare ainsi à la foi[3], ou tout au moins les rende inoffensifs.

Cette doctrine trouve dans les œuvres de Zwingle le plus intéressant développement[4]. Zwingle oppose comme Luther la justice divine, (le règne de la Grâce où s'épanouit la liberté spirituelle), et la justice humaine, (la pauvre faible justice humaine qui ne s'attache qu'aux œuvres extérieures et s'impose par le fer). D'après la justice divine, nous sommes tous des criminels, mais, sous le voile de l'hypocrisie nous pouvons paraître faire le bien aux yeux du juge humain. La « justice humaine n'est donc pas digne du nom de justice »[5]. Et cependant Dieu a voulu nous y soumettre. Bien plus, il en a posé expressément les principes en nous donnant ses commandements, et il a confié le dépôt de ses volontés à « notre maître d'école : l'autorité »[6]. Le décalogue et l'ancienne loi morale deviennent, aux yeux de Zwingle,

[1] LUTHER, *Sermon du 1er Novembre 1525*, Ed. de Weimar, t. XII, p. 675.

[2] Id., (*1524*), Ed. de Weimar, t. XV, p. 228-229.

[3] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 271.

[4] ZWINGLE, *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (*30 Juillet 1523*). *Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 458 et s.

[5] Id., *ibid.*, p. 486.

[6] Id., *ibid.*, p. 487 : « ...und ist dem Schulmeister empfohlt, das ist der Obergheit ».

au-dessous de l'ordre de charité où Dieu nous donne librement sa justice, « une loi inférieure dont le but est de permettre aux hommes d'entretenir des relations paisibles »[1]. L'opposition entre la justice humaine et la justice divine est ainsi clairement indiquée. D'un côté la parole de Dieu, qui nous donne gratuitement la grâce et la vie. D'un autre l'autorité, chargée d'imposer le respect de la loi divine positive, « car elle ne doit pas s'en rapporter aux principes posés par les hommes, elle doit s'en tenir exclusivement aux commandements de Dieu »[2]. Elle doit donc tenir la main au maintien du « service de Dieu et de la piété chrétienne ». Zwingle a raison de dire qu'une pareille justice n'est qu'une folle hypocrisie, mais il ne voit pas qu'il inaugure lui-même le règne de l'hypocrisie en confiant à l'Etat un rôle qu'il est incapable d'accomplir.

Et Calvin se rallie à cet *usus civilis* de la loi morale. Il enseigne que « le second office de la loy est à ce que ceux qui ne soucient de bien faire que par contrainte en voyant les terribles menaces qui y sont contenues, pour le moins par crainte de punition, soyent retirez de leur méchanceté »[3]. Calvin semble ici parler de la crainte des punitions célestes, mais il reconnaît vite que cette crainte serait illusoire pour des « injustes et des rebelles », et que d'ailleurs loin de les justifier devant Dieu elle les rendrait plus coupables encore,

[1] Id., *ibid.*, p. 523 : « ...uff das hat Gott noch niedrere Gsatzt geben in derem wir mit einandren früntlich leben... ». Et Zwingle énumère les commandements de Dieu. Sans doute, ajoute-t-il, tous ces commandements étaient déjà contenus dans le précepte de charité, mais Dieu a tenu à les énumérer expressément. « So aber das nit so hat Gott dise Gebott ouch mussen ussgeben. Un ist nit gnug daran xin, er hat ouch mussen empfehlen das man den übertrettenden fitzt. Der Dieb soll fünffaltigs oder viervaltigs, der Eebrecher soll versteinigt werden, etc... und ist dem Schulmeister empfohlt, das ist der Obergheit. Wie verr aber die straffen sölle oder Satzungen machen, wirdt hernach kummen », p. 487. Le résumé, p. 523.

[2] Id., *ibid.*, p. 524.

[3] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, II, c. VII[e]. *Corp. ref.*, t. XXXI, p. 396 et s.

aussi faut-il sous-entendre qu'il s'agit en somme des châtiments du législateur humain, chargé de réformer « les mœurs extérieures »[1]. « L'apostre a voulu toucher ceste office de la loy en disant qu'elle n'est point donnée pour les justes mais pour les injustes et rebelles, infidèles et pécheurs, meschans et pollus, meurtriers de leurs parents, homicides, paillars, larrons, menteurs et parjures et entachez de tels vices qui contreviennent à saine doctrine. Car il montre en cela que la loy est comme une bride pour refreiner les concupiscences de la chair, lesquelles autrement se desborderoyent sans mesure... »[2]. Cette loi morale devient la règle de la vie civile: « Car d'autant que l'Eglise n'a point authorité de contraindre, et même ne la doit appeter, (je parle de contrainte actuelle), c'est l'office des bons princes, de maintenir la Chrétienté par bonnes loix, statuts et corrections »[3]. L'office des magistrats « s'étend à toutes les deux tables de la loy »[4]. L'ordre politique n'est pas strictement naturel, il doit être le refuge de l'ancienne loi morale. « Dont il est aisé de redarguer la folie de ceux qui voudroyent que les magistrats mettant Dieu et la religion sous le pied, ne se meslassent que de faire droit aux hommes. Comme si Dieu avait ordonné des supérieurs en son nom pour décider les différens et procès terriens, et qu'il eust mis en oubly le principal, assavoir qu'il soit duement servy selon la reigle de sa loy »[5].

Aussi donc, en vertu même du principe de la liberté chrétienne, les réformateurs étaient amenés à faire de la loi morale une chose purement extérieure.

Si l'on veut bien se reporter aux conclusions des

[1] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, IV, c. XX[1]. *Corp. ref.,* t. XXXII, p. 1125.

[2] Id., *ibid.,* Ed. de 1560, II, t. VII[9]. *Corp. ref.,* t. XXXI, p. 407-408.

[3] Id., *ibid.,* Ed. de 1560, IV, c. XI[16]. *Corp. ref.,* t. XXXII, p. 819.

[4] Id., *ibid.,* Ed. de 1560, IV, c. XX[9]. *Corp. ref.,* t. XXXII, p. 1135.

[5] Id., *ibid.,* eod. loc.

chapitres précédents[1], on verra que le phénomène est le résultat d'un double mouvement convergent. D'une part, comme nous venons de le montrer, la Réforme rejetait la loi morale dans la vie civile, parce qu'elle la trouvait trop imparfaite pour régner sur la vie intérieure du chrétien. Et d'autre part, ce lui était une occasion d'exalter la valeur religieuse et morale de l'autorité séculière, en montrant le rôle qu'elle pouvait jouer, en protégeant la loi morale contre toutes les pollutions extérieures. On plaçait la loi morale au seuil de la cité mystique où les consciences étaient libérées, on lui en interdisait l'entrée, mais on admettait que son observation extérieure pût conduire quelques méchants dans les voies du Seigneur. L'autorité était le fouet qui les pourchassait, l'aiguillon qui en tourmentant leur chair y réveillerait peut-être la vie intérieure. L'extériorisation de la loi morale rejoignait la spiritualisation de l'Etat.

*
* *

Ce que l'on explique plus difficilement, c'est le rigorisme desséchant d'une doctrine qui a voulu affranchir les consciences de l' « étouffement » de l'atmosphère catholique. Acceptons la « morale d'Etat ». Il semblerait au moins que cette morale eût dû être paternelle et douce, puisqu'elle était introduite par des hommes toujours prêts à rappeler la faiblesse humaine. Les réformateurs crient et répètent que la loi est inaccessible pour l'homme, que la créature pèche dans tous ses actes et dans toutes ses pensées. Cette conviction doit porter à l'indulgence. A l'opposé, on ne rencontre que sévérité. Si l'homme est faible il semblerait qu'on dût le soutenir, le conduire paternellement et fermer les yeux sur ses écarts; mais c'est le contraire: on se détourne du pécheur comme d'un monstre, on n'excuse pas la plus légère incar-

[1] Ci-dessus Ch. II, § II, p. 178 et s. et Ch. III, § II, p. 221 et s.

tade. La morale, qui croyait être plus libre, se guinde et se raidit.

Conséquence nécessaire d'une doctrine, qui, en niant la liberté humaine, avait banni à la fois la modestie et la pitié.

Les élus se considéraient avec complaisance comme les temples du Seigneur. Ils ne valaient rien par eux-mêmes. Mais Dieu les avait remplis de ses œuvres. Ils pouvaient respecter tous leurs actes comme des manifestations de l'activité divine.

Mais à l'opposé, les œuvres des mécréants étaient moins les fruits de la faiblesse humaine que les manifestations du Démon. Il fallait donc poursuivre les méchants comme autant de démons déchaînés. Jamais la loi ne serait assez rigoureuse contre les séides de Satan (*contra in politia severissime exigatur*). Pour eux la loi et l'autorité doit être « avant-coureur des supplices éternels »[1]. Le monde est un enfer, l'autorité est le fouet de Dieu.

Cette rigueur s'imposait à la fois comme instrument de lutte contre l'esprit du mal, et comme protection du peuple élu de Dieu.

Avec Calvin la doctrine prend des proportions grandioses. On a dit très justement que pour Calvin, la prédestination était le fondement de la morale[2]. L'objet de la morale n'est pas l'homme en soi, mais l'élu. L'Eglise est le peuple des élus de Dieu. Les réprouvés n'intéressent pas, « comme on ne se doit pas beaucoup soucier de tout ce qui leur peut advenir »[3]. Un décret gratuit de la

[1] LUTHERI *Von harten Büchlein* (*1525*) : « Das weltliche Reich, das nichts ist als Dienerin des göttlichen Zornes über die Bösen und ein rechter Vorläufer der Hölle und des ewigen Todes ». Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 389.

[2] LÉOPOLD CORDIER, *Jean Jacques Rousseau und der Calvinismus*, Langensalza, 1915, p. 105. Dans le même sens TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Münich, 1912, p. 622.

[3] CALVIN, *Corp. ref.*, t. LXXXII, p. 135. Cf. Henri BOIS, *op. cit.*, p. 101.

Divinité les a dédaigneusement écartés du festin. Sans doute l'Eglise visible leur est ouverte car, « si la conversion des incrédules ne vient si tost qu'il seroit à souhaiter, il ne faut pas pourtant les placquer là... il faut adviser de nous acquitter de nostre office, c'est d'attirer tout le monde à salut, en tant qu'en nous sera »[1]. Mais il faut veiller à ce qu'ils ne troublent pas l'ordre et la pureté de l'Eglise.

Or, en vertu du principe luthérien, les élus de Dieu accomplissent le bien naturellement et ils ne peuvent que l'accomplir d'une manière parfaite puisque c'est le Christ lui-même qui agit en eux. L'Eglise pure, le « peuple des élus » est donc forcément le refuge de toute sainteté.

Le maintien d'une morale achevée est l'âme même de cette Eglise, le signe de sa vérité. De même que l'élu cherche dans ses bonnes œuvres, la preuve de son élection, de même l'Eglise doit chercher dans la pureté de ses mœurs la preuve palpable que la faveur divine lui est acquise. Pour les véritables élus, ce résultat est produit naturellement. Mais les réprouvés qui vivent à leur côté ne peuvent se comporter comme des enfants de Dieu. C'est donc sur eux que pèsera la discipline. Il faut à toute force que l'Eglise ait l'apparence extérieure de vertu qu'elle aurait de nature si elle ne groupait que des élus. Il faut donc courber toutes les têtes sous une discipline de fer: « Sainte doit être l'Eglise du Christ, et elle doit le paraître extérieurement, comme il convient au peuple élu de Dieu à qui appartiennent ses véritables membres »[2]. A la loi morale extérieure dont l'Etat imposait la règle, s'ajoutait une autre loi non moins extérieure dont l'Eglise maintenait la pureté. Mais cette loi ne s'arrêtait plus aux actes publics et patents, comme la morale d'Etat zwinglienne, elle prétendait corriger les vices les plus secrets. La vie privée n'était plus pour elle un domaine réservé. Elle y régnait en maîtresse. Le Genévois était surveillé dans tous

[1] Calvin, *Corp. ref.*, t. LXXXIII, p. 207-208.
[2] Kampschulte, *Johannes Calvin*, t. I, p. 267.

ses actes, on inspectait sa maison, on dirigeait ses divertissements, on fixait les bornes de ses fêtes familiales, on ne lui permettait aucun écart.

De liberté il ne pouvait être question, car celui qui la revendiquait montrait par là qu'il était un de ces réprouvés « dont on ne se devait guère soucier ». Le vrai chrétien pouvait-il être brimé par ces mesures tracassières? Il les devançait. La liberté chrétienne n'en était donc pas atteinte. Mais le message de joie n'avait pas été apporté à tous les hommes. Il fallait que le monde se courbât sous l'orgueil puritain. On avait supprimé l'obligation morale, mais on la remplaçait par la contrainte physique, on avait libéré le chrétien de la rigueur de la loi, mais jamais la discipline morale n'avait été plus rigoureusement maintenue sur les corps et les esprits.

Ce mépris hautain de l'individu se trouvait ainsi au terme logique d'une doctrine dont les premiers principes semblaient ouvrir les voies à toutes les conquêtes individualistes.

*
* *

La philosophie des réformateurs présente ainsi deux aspects distincts. Qu'on l'étudie d'un certain côté, on y trouvera un subjectivisme désordonné qui bouleverse l'échelle de valeurs admises par les siècles catholiques, qu'on la regarde sous un autre aspect et l'on verra qu'elle accentue encore le caractère objectif et absolu du dogme, et prêche une morale plus rigide et plus extérieure que celle dont le moyen âge avait posé les règles. D'un côté un débordement d'individualisme et d'anarchie, d'un autre une tension de la rigueur intellectuelle et morale.

On a trop souvent résumé toute la Réforme dans la première de ces tendances. Ce qui amène à montrer, par une généralisation un peu hâtive, que les deux grands principes

réformés : libre-examen et liberté chrétienne, sont à l'origine des mouvements générateurs de liberté politique et sociale.

Cette conception déplace le centre réel de la pensée réformée. Les pages qui précèdent permettront-elles de retrouver la juste ligne? Elles nous autorisent en tout cas à corriger une notion trop simpliste.

Sans doute, nous n'avons pas dissimulé la valeur révolutionnaires des deux principes contenus dans le message luthérien. Et nous songeons d'autant moins à contester l'influence qu'ils étaient en mesure d'exercer dans le domaine politique et social que, cinq ans à peine après l'apparition de la Réforme, ils servaient de bannière à l'une des plus terribles guerres sociales qu'aient connues les siècles.

Il nous faut pourtant observer que l'exemple de la Guerre des rustauds fut unique au XVI[e] siècle. Elle n'eut aucune influence sur l'évolution politique, et elle effraya tant les esprits qu'il ne se trouva plus un disciple de la Réforme pour invoquer la liberté chrétienne comme un principe de régénération politique.

L'influence subversive exercée au XVI[e] siècle par les principes des réformateurs a donc été éphémère et sans portée historique. Mais il faut aller plus loin. Il ne suffit pas de constater que les principes religieux des réformateurs ne furent pas, en fait, transposés sur le terrain politique, il faut reconnaître qu'ils ne pouvaient l'être, si on les comprenait sous le sens restreint que leur donnait la Réforme.

Le grand mérite de l'anabaptisme, âme de la révolution de 1525 et de toutes les manifestations anarchiques du siècle, fut de forcer la Réforme à se définir. Elle le fit avec le souci de montrer toute la distance qui la séparait des révoltés.

Ceux-ci, devançant la pensée moderne, comprenaient la Réforme sous le signe de la liberté. Elle était selon eux, la substitution du principe de liberté au principe d'autorité, du subjectivisme à la tradition, de la liberté chrétienne à la

loi morale, (et les plus radicaux disaient déjà) : de la liberté sociale à la tyrannie.

Les réformateurs se détournaient avec horreur d'une pareille conception. Ils protestaient qu'on leur avait volé leurs idées pour les déformer. Car ils n'avaient pas voulu pousser si loin la destruction. Certes ils avaient parlé de liberté, mais ce qu'ils avaient voulu libérer c'était moins l'individu que la vérité elle-même[1]. Ce qu'ils avaient combattu ce n'était pas tant l'autorité en soi que l'institution humaine qui s'en arrogeait l'exercice et en abusait. L'axe de leur réforme ce n'était ni le subjectivisme, ni l'individualisme, mais un essai de restauration de l'ancienne vérité objective et absolue, que l'on imaginait avoir été corrompue et défigurée par l'Eglise catholique. Dans cet esprit, les principes individualistes, invoqués un moment contre l'Eglise, s'estompaient dès que la place était emportée, ils engendraient même, grâce à une logique subtile dont nous avons essayé de retrouver le fil, des règles directement opposées aux promesses qu'ils annonçaient.

Et tout ce message tapageur de liberté se réduisait en définitive au droit de secouer le joug romain pour trouver un autre maître.

Que toute chaîne soit bénie
Qui m'affranchisse de vos lois[2].

[1] Böhmer, (*Briefe und kleinere Schriften,* II, Fribourg, 1868, p. 427), a clairement montré que la critique moderne faisait fausse route. « Le point délicat de tous les jugements et de tous les travaux sur le siècle de la Réforme, est que les néo-protestants, sans s'en rendre compte, se placent à un tout autre point de vue que les Réformateurs. Libre examen et progrès, que l'on donne aujourd'hui pour les principes même du protestantisme, auraient été des opinions scandaleuses (*ein Greuel*) pour Luther. On ne remarque plus maintenant que Luther maintenait sa foi pour la seule vraie avec la même ardeur que l'ancienne Eglise mettait à défendre la sienne ». Cf. Nikolas Paulus, *Protestantismus und Toleranz,* p. 339.

[2] Charles Maurras, *La Musique Intérieure,* p. 189.

III

On a donc tort de résumer dans l'individualisme toute la philosophie réformée, mais on peut se demander du moins, si la Réforme n'a pas jeté dans la société civile des germes d'individualisme, en recréant sur de nouvelles bases la société religieuse.

Dans ce domaine, un merveilleux champ d'action restait ouvert aux réformateurs, pour la rénovation du droit public. La position qu'ils avaient prise contre l'Eglise catholique les avaient amenés à réviser les principes qui en étaient l'âme. Ils avaient fait table rase du passé, ils pouvaient façonner, à leur gré, la matière informe fruit de tant de ruines. L'Eglise nouvelle s'offrait comme un laboratoire d'essai pour les expériences sociales. Les réformateurs auraient-ils été les premiers à fixer les principes de l'individualisme social?

Ils en auraient sans aucun doute favorisé l'avènement, si, comme d'aucuns le disent, ils avaient substitué dans l'Eglise le principe « d'association », au principe « d'institution ».

Suivant le premier principe, l'Eglise est avant tout une association de chrétiens, qui mettent en commun leurs inquiétudes ou leurs croyances religieuses, et se réunissent pour satisfaire ensemble aux exigences de leur religion. Suivant le second, l'Eglise est une fondation antérieure et supérieure à toute manifestation individuelle. Sa doctrine s'impose aux individus et ne dépend pas d'eux. Ses moyens d'action, (sacrements, trésor de grâces...), font partie intégrante de la fondation première. Son organisation enfin la rattache indissolublement à l' « institution » du Christ.

Dans la première conception, on met l'accent sur les

sentiments religieux individuels, qui, en se rapprochant, forment l'Eglise. Dans la seconde, on souligne l'importance du centre objectif, autour duquel les individus s'agglomèrent : Vérité, Sacrements, Sacerdoce. Ici, le consentement des fidèles est l'origine et la norme de l'Eglise. Là, au contraire, tous les éléments constitutifs de l'institution ecclésiastique échappent à l'action des individus et s'imposent à eux. Ici la vie de l'Eglise est essentiellement subjective. Là elle se développe au contraire autour d'une réalité rigoureusement objective. L'une est la négation, l'autre est l'exaltation de l'individualisme.

Ainsi s'opposent les deux doctrines. Et l'on est tenté de dire tout aussitôt : ainsi s'opposent le catholicisme et le protestantisme. Il faut pourtant y regarder de plus près, pour déterminer avec exactitude le but poursuivi par les réformateurs, et le résultat de leurs efforts.

Remarquons d'abord, qu'il serait absurde d'imaginer une Eglise, qui réalise pratiquement à l'état pur un des deux types abstraits, dont nous venons de tracer l'esquisse. Beaucoup de controverses s'égarent, pour vouloir donner une valeur absolue aux deux formules opposées, qui ne sont chacune que le raccourci synthétique d'une réalité complexe.

L'Eglise catholique, notamment, qui est l'expression la plus accomplie de l'église-institution, est pourtant une véritable société de croyants, unis par un acte d'adhésion volontaire, que la doctrine considère comme essentiel, une société où les fidèles ont « droit » à l'enseignement et aux sacrements, une société où la notion de communauté n'est pas moins essentielle que celle d'autorité[1].

[1] Cf. Mgr. Prunel, *L'Eglise*, p. 129. On demande au fidèle « l'acceptation du lien extérieur et social de l'unité de foi », et p. 130 : « Dès qu'ils sont baptisés ils prennent le nom de fidèles et ce terme indique que désormais ils font partie de la société chrétienne (St Augustin, *Tract. 44 in Joan, n. 2*). Et la pratique de l'Eglise est constante, elle n'a jamais revendiqué aucun droit sur ceux qui n'étaient pas baptisés, elle n'a sur eux ni pouvoir, ni juridiction ». Les théologiens protestants ont fort obscurci la chose. Sohm, (*Kir-*

Il faut donc se garder des généralisations hâtives, et des oppositions trop faciles. Lorsque nous disons que l'Eglise catholique est une « institution », nous ne songeons pas à nier l'importance qu'y prend malgré tout l'idée de société, et le rôle qu'y joue la communauté. Mais nous entendons par là, que le centre de gravité de l'Eglise catholique est extérieur aux individus, et qu'il est à chercher dans les réalités objectives, qui découlent directement de l'institution du Christ: Vérité, Sacrements, Sacerdoce.

Tout le problème se borne donc à déterminer, si la Réforme a déplacé le centre de gravité de la société religieuse, pour le situer dans les aspirations subjectives des individus.

*
* *

Deux faits paraissent au moins certains. La Réforme a nié résolument que le sacerdoce catholique fût d'institution divine. Et elle a invoqué pour le combattre la nécessité du consentement actuel des fidèles à toutes les réalités de la vie ecclésiastique.

Sur le premier point l'opinion des réformateurs est formelle. Selon le catholicisme le sacerdoce est un des principaux objets de l'institution ecclésiastique. Le Christ a constitué ses apôtres au centre de son Eglise, il leur a donné le pouvoir de désigner leurs successeurs. Le pouvoir apostolique, d'institution divine, se transmet ainsi historiquement de mains en mains, par la consécration, qui seule peut rattacher les nouveaux pasteurs à la chaîne apostolique. C'est

chenrecht, t. II, p. 28), prétend que l'Eglise catholique est une société « sans membres », une simple « administration » avec des « bénéficiaires » (*Genussträger*), mais sans véritables sociétaires. M. Doumergue est non moins inexact lorsqu'il écrit (*Jean Calvin*, t. V, p. 55) : « Pour les laisser ou les faire entrer dans l'Eglise on ne demande rien aux multitudes. Elles forment vraiment un troupeau et tout dépend du pasteur... ».

autour de ce corps de pasteurs, dont les droits sont antérieurs et supérieurs à ceux des autres fidèles, que les foules se cristallisent.

La Réforme, au contraire, nie l'antériorité des droits du clergé. Les apôtres étaient les premiers membres de l'Eglise, ils n'en étaient pas, si nous osons nous exprimer ainsi, les administrateurs statutaires. S'ils méritaient d'être écoutés, c'est que Dieu parlait par leur bouche, mais ils ne pouvaient transmettre un pouvoir qui ne leur appartenait pas en propre. Il n'existe donc pas au sein de la communauté de corps de prédication, qui ait des droits antérieurs à ceux des autres chrétiens. La consécration des pasteurs n'a pas la valeur d'une transmission de pouvoirs, elle n'a d'autre sens que celui de la désignation à un office quelconque[1]. Le pouvoir sacerdotal n'est plus l'exclusive d'un ordre ou d'un corps. Aucun clergé ne peut se réclamer d'une institution expresse, formelle, historique du Christ[2].

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*). « La consécration de l'Evêque est simplement le choix de l'homme qui exercera le pouvoir dans une communauté... Ils ont tous la même puissance, mais on choisit l'un d'entre eux pour l'exercer sur les autres ». « Aussi bien si une communauté de Chrétiens se trouve isolée et sans secours et élit un homme pris dans son sein pour baptiser, absoudre et prêcher, celui-ci est cent fois plus légitime pasteur que le tonsuré à qui l'évêque vient d'imposer les mains ». Ed. de Weimar, t. VI, p. 406 et s. De même CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, ch. XV: « Tous ceux font injure à Christ qui se disent Prestres pour offrir sacrifice de reconciliation, c'est luy qui a esté du Père ordonné et consacré avec jurement Prestre selon l'ordre de Melchisedech *sans fin et sans succession...* ». « La vraye et seule ordination est donc de appeler au Gouvernement de l'Eglise celuy duquel la vie et la doctrine aura esté bien esprouvée: et colloquer iceluy au dit office », Ed. LEFRANC, p. 694-696. C'est pour éviter toute « superstition » au sujet de la transmission historique des pouvoirs apostoliques que Calvin a renoncé à introduire dans son Eglise la cérémonie de l'imposition des mains. Cf. CORNELIUS, *Historische Arbeiten*, p. 356.

[2] LUTHER, *De la Liberté du Chrétien*, XVII: « On a été injuste pour les mots *prêtre, ecclésiastique* et autres semblables, en ne les appliquant plus à la communauté des chrétiens, mais seulement à un petit groupe appelé maintenant clergé... ». (Trad. Cristiani, p. 43).

La Réforme semble donc prendre avec beaucoup de netteté le contre-pied du principe d'institution. Et, pour que sa position soit plus claire encore, elle invoque, comme nous le disions plus haut, les principes mêmes de l'individualisme : l'égalité de droits de tous les chrétiens, et la nécessité du consentement actuel des fidèles à toutes les réalités de la vie ecclésiastique.

Egalité de droits de tous les chrétiens : « Nous sommes tous faits prêtres par le Baptême, dit Luther. Saint Pierre n'a-t-il pas dit : « Vous serez un sacerdoce royal et un royaume sacerdotal », et l'apocalypse : « Ton sang nous a fait rois et prêtres ». « Tous ceux qui ont été régénérés par le Baptême peuvent se juger déjà consacrés pour la prêtrise, l'épiscopat et le pontificat »[1]. De même Zwingle : « Le jugement souverain n'appartient pas aux savants, aux puissants, aux bénéficiers, aux salariés... mais à l'Eglise toute entière qui doit juger la doctrine et le pasteur »[2]. Et Calvin : « Les promesses que (les papistes) ont coutume d'alléguer... ne sont pas moins données à chascun fidèle, qu'à toute la multitude d'iceux... ». « En Jesus Christ nous sommes tous prêtres... »[3].

Il s'ensuit, qu'aucune action légitime ne peut être exercée dans l'Eglise sans le consentement de la communauté. « Si nous sommes tous prêtres, dit Luther, personne ne peut se soustraire à notre approbation et à notre choix. Nous avons tous la même puissance et personne ne peut s'approprier ce qui est commun *sans le consentement et l'ordre de la communauté* »[4]. Il dira de même, en 1523, dans le Traité sur les

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 408, et *De la Liberté du Chrétien* (*1520*), XV et XVI (Trad. Cristiani, p. 40-41).

[2] KREUTZER, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, p. 51.

[3] CALVIN, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1541, ch. XV. Ed. LEFRANC, p. 731 et 690.

[4] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 408.

droits de l'assemblée chrétienne : « Si les évêques veulent instituer de bons pasteurs ils ne peuvent le faire *sans l'assentiment de la communauté,* sans s'être référé à son élection et à son choix »[1]. Et il y est sans cesse revenu : « Les évêques ne peuvent porter aucune loi sur leurs frères, sans leur consentement et sans leur permission... »[2], « *nisi consensu universitatis seu ecclesiæ* »[3].

Même doctrine chez Zwingle : « Il faut suspendre les pasteurs douteux, car Pierre enseigne qu'ils doivent rendre compte à tous les hommes de leur doctrine devant les églises... »[4].

Et Calvin insiste à son tour pour que le principe du consentement des fidèles soit respecté, comme la plus sûre garantie que l'on ait contre les usurpations d'un clergé insolent. La puissance spirituelle ne doit pas s'exercer « au plaisir d'un seul homme » mais « avec le seu et *consentement* de l'Eglise ». « Il faut donc que la liberté et le droit commun de l'Eglise ne soit en rien enfraint et amoindrie ». « Il faut qu'un prestre soit esleu devant un chacun en la présence du peuple affin qu'il soit approuvé digne et idoine par le témoignage de tous ». Il faut donc que rien ne se fasse, sans « avoir entendu le vouloir des Eglises »[5].

[1] Luther, *Das eyn christliche Versammlung* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 414. Il ajoute plus bas : « Sonst wo nicht solch Nott da ist und ferrhanden sind, die Recht und Macht und Gnad haben zu leren, soll keyn Bischoff yemand eynsetzen on der Gemeyn Wal, Will und Beruffen. Denn es hat widder Titus noch Timotheus noch Paulus yhe einen Priester eyngesetzt on der Gemeyne erwelen und beruffen ».

[2] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 250 et s.

[3] Sohm, *Kirchenrecht,* t. I, p. 496.

[4] Kreutzer, *op, cit.,* p. 53.

[5] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, IV, c. III[15]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 629 et s.

*
* *

De tous ces passages, il semblerait possible de déduire un principe tout nouveau d'organisation ecclésiastique. La Réforme, après avoir aboli le sacerdoce d'institution divine, qui donnait à la hiérarchie un fondement extérieur et supérieur à la communauté des fidèles, semble faire de cette communauté l'arbitre suprême de toute la vie ecclésiastique. L'Eglise dépendrait donc de la volonté des membres qui la composent, elle devrait à leur consentement toute sa légitimité.

Est-ce bien là la pensée des réformateurs? Nous accordons volontiers, qu'elle se déduit logiquement de certains de leurs écrits. Mais elle est contredite par leur action. En fait tous les essais tentés au XVI[e] siècle, pour donner une application positive à cette doctrine, ont toujours été condamnés par eux. Nous ne pensons pas seulement à la condamnation portée par Luther contre le projet de constitution démocratique de l'église de Hesse, nous songeons surtout aux églises anabaptistes. Elles constituaient le type de société le plus individualiste que l'on pût trouver. L'église anabaptiste n'était pas une bergerie, où les brebis se groupaient autour d'un pasteur, une école où les chrétiens venaient trouver la doctrine du salut. Elle était une association de « Saints ». Les « frères » mettaient en commun leurs richesses spirituelles. Leur église n'était qu'une société de charité mutuelle. Aucune doctrine n'était imposée. Le respect de la liberté individuelle était poussé si loin, qu'il était interdit aux anabaptistes de prononcer un vœu ou de faire un serment. Si Denk et Sattler, dont le succès fut un moment si considérable en Basse-Allemagne, avaient pu poursuivre librement leur œuvre, il y a tout lieu de croire, qu'une société religieuse d'un type absolument nouveau se serait constituée sur les ruines du papisme.

Le fait que le mouvement ait été si rapidement étouffé,

et dans les pays protestants plus radicalement encore que dans les contrées catholiques, montre déjà que la Réforme officielle avait peine à les considérer comme les fils de ses œuvres. De fait, ses œuvres avaient un tout autre visage. L'église pastorale de Luther, l'église d'Etat zwinglienne, et l'église biblique de Calvin, sont loin de représenter les conquêtes, que semblait annoncer la prédication des réformateurs. « La pratique donnait, comme dit Kampschulte, presque le contraire de la théorie »[1]. Il faut donc que cette théorie ait un sens différent de celui que l'on est tenté de lui donner au premier examen, et que, ni la négation du principe d'institution, ni l'appel au consentement des fidèles, n'ait la portée radicale qu'on leur attribue volontiers, sur la foi de citations isolées.

*
* *

Avant toute chose, il faut noter, qu'en soumettant l'institution ecclésiastique au consentement des fidèles, la Réforme a surtout voulu assurer la participation de la société laïque au gouvernement de l'Eglise. Partout où ses églises se fondent, nous voyons intervenir les laïcs aux côtés du clergé. « Il ne faut pas, dit Luther, constituer dans l'Eglise cette tyrannie, que les laïcs doivent approuver et applaudir sans choix tout ce que les évêques auront décrété »[2]. Cette tyrannie ne sera pas établie. En Allemagne, les princes participeront avec les évêques au gouvernement de l'Eglise; à Zurich et à Berne, les conseils de la cité seront en même temps les maîtres de l'Eglise; à Genève enfin, le Consistoire assurera la « représentation » des laïcs dans le gouvernement ecclésiastique. Lorsque la Réforme demande à cor et à cri, que le consentement des fidèles soit respecté, elle se soucie

[1] KAMPSCHULTE, *Johannes Calvin*, t. I, p. 268-269: « Dass das aufgestellte Princip in Wirklichkeit ungefähr in sein Gegenteil umschlug ».

[2] Cité par DOUMERGUE, *op. cit.*, t. V, p. 142.

moins de donner un nouveau fondement subjectif à la société religieuse, que d'assurer à l'élément laïc un rôle important dans la direction de la vie ecclésiastique.

Si ce résultat est obtenu, il importe peu que la représentation des laïcs soit aussi peu individualiste que possible, (voire même que les fidèles ne soient pas consultés du tout), le principal est sauvegardé. Si au contraire on invoque les principes subjectivistes, pour exclure la société laïque du gouvernement de l'Eglise, il faut les condamner sans hésitation. C'est là, ne nous y trompons pas, la principale signification de la condamnation portée contre l'anabaptisme. On cite à ce sujet une très intéressante remarque de Bullinger : « Les anabaptistes, disait Bullinger en 1560, se plaignaient que les prédicants évangéliques fissent appel au service de l'autorité en matière de religion et de foi, et enseignassent que l'autorité chrétienne pouvait et devait même se mêler de très près de la religion et de la foi. Car ils tenaient très fermement pour la solution contraire, et déclaraient que la religion et la foi n'étaient pas l'affaire de l'autorité. Cette doctrine était en partie commune aux prélats de l'Eglise romaine qui tenaient l'empereur, le roi, les princes, les seigneurs et les autorités pour incompétentes dans les matières de foi »[1]. Ainsi la Réforme s'indignait de voir naître les églises anabaptistes isolées de l'Etat, et elle dénonçait des idées analogues à celles du catholicisme dans ces sectes qui représentaient le type le plus radicalement opposé à l'Eglise romaine.

Ce jugement est caractéristique. Le centre de l'opposition réformée contre la pensée catholique était moins la révolte contre l'autorité et la hiérarchie, que la jalousie des sociétés laïques envers une Eglise qui s'isolait de leur cadre. Cette idée était assez forte pour que l'on réunît dans la même réprobation « l'institution » romaine et « l'association » anabaptiste.

[1] Cité par KELLER, *Geschichte der Wiedertaüfer und ihres Reichs zu Münster*, Münster, 1880, p. 10.

*
* *

Mais cela ne suffirait pas à expliquer les positions en apparence contraires de la Réforme. Il faut pousser plus loin l'analyse, et voir ce que la Réforme a entendu combattre dans l'Eglise catholique, et ce qu'elle a voulu conserver.

Le principe d'institution, tel que le définit le catholicisme, a en effet une double signification, car il se rapporte à la fois à l'objet de l'Eglise, et à son sujet. Ce que le Christ a institué, c'est d'abord les sacrements, la doctrine de Vérité, les moyens de salut surnaturels que l'Eglise a pour but de dispenser aux fidèles. C'est ensuite le corps de pasteurs chargé de maintenir la pureté de la doctrine, d'administrer les sacrements et de mettre à la portée de tous, les moyens de salut créés par le Christ. Dans le système catholique, l'Eglise est donc doublement soustraite aux influences individuelles, elle a une double nécessité, nécessité de forme et nécessité de matière.

Cette conjonction, dans le même principe, de deux points de vue distincts fait que l'on peut répudier l'un, sans nier du même coup l'autre. On peut refuser d'admettre la nécessité de forme, tout en restant fermement attaché à la nécessité de matière.

C'est ainsi qu'il faut comprendre la révolte des réformateurs. S'ils combattent le principe d'institution, c'est dans la mesure où il s'applique à la forme de la constitution ecclésiastique, au sujet du pouvoir spirituel. Ils nient la transmission historique du sacerdoce, ils nient les droits transcendants du clergé catholique, ils nient le droit divin du pontificat et de la hiérarchie. Mais ils ne vont pas pour autant prétendre que la matière, l'objet et les moyens de l'Eglise sont des réalités purement subjectives, dépendant des variations des individus et des générations. L'Eglise reste pour eux une institution fondée par Dieu ,en vue d'un but transcendant. Vérité immuable de la doctrine, nécessité des sacrements,

trésor de grâces surnaturelles, toutes ces réalités objectives restent aux yeux des réformateurs, les caractéristiques essentielles de la « fondation » ecclésiastique. Loin de songer à les nier, ils pensent au contraire qu'en les libérant de toute armature formelle, ils leur ont rendu leur stabilité et leur objectivité.

Et, pour contradictoire que cela paraisse, l'appel au consentement des fidèles doit être compris dans le même sens. Il a une double signification. Lorsque l'on invoque la nécessité du consentement actuel des fidèles à toutes les constitutions extérieures de l'Eglise, on veut surtout saper à la base les prétendus droits du Sacerdoce. Mais, par un illogisme décevant, les réformateurs pensent également, qu'en soumettant au consentement des fidèles l'objet même de l'Eglise: la doctrine, les sacrements, la prédication, ils rendront à ces réalités leur véritable portée. De même que les réformateurs, en proclamant le libre-examen, croyaient libérer la vérité, et lui rendre son objectivité, de même, en invoquant le sacerdoce universel, ils pensaient restaurer le caractère divin de l'institution ecclésiastique, en la libérant des dominations humaines, qui en corrompaient la pureté, ils pensaient faire de la « Parole sacrée » le centre de gravité de la nouvelle société religieuse.

Ainsi comprise, l'œuvre des réformateurs s'éclaire et leurs contradictions s'expliquent. En suivant la démarche de chacun d'eux, nous verrons que d'une part, ils n'ont jamais voulu construire leurs églises selon le type subjectiviste de l'association, et que d'autre part ils s'accordent en définitive à grouper les fidèles autour d'un centre objectif, soustrait à toute influence individuelle, en un mot autour d'une véritable « institution ».

*
* *

L'étude de Luther est la plus intéressante à ce point de vue, car elle montre, mieux que toute autre, le lien illogique

qui unit le subjectivisme le plus désordonné à la volonté de rendre à l'Eglise un centre vraiment objectif.

Au point de départ: la condamnation du papisme et de toutes ses « institutions » extérieures. Ce sont les premières attaques contre la papauté de 1520, et les écrits où Luther distingue la « chrétienté extérieure » de la véritable église. Ce sont les pages révolutionnaires de l' « Appel à la Noblesse », où le principe même de l'institution sacerdotale est contredit. Ce sont enfin les épanchements mystiques de 1523: la forme de la société ecclésiastique est indifférente, ce n'est pas à sa constitution que l'Eglise doit rapporter sa nécessité.

Parallèlement, et comme en sous-œuvre de ce point de vue négatif, se développent les appels au consentement des fidèles. En 1519, Luther déclare ne se soumettre que par charité à la suprématie pontificale. En 1520, il proclame le sacerdoce universel, pour en saper le fondement; il montre qu'aucune autorité ne peut exister dans l'Eglise au mépris des droits éminents des chrétiens individuels. En 1523 enfin, il proclame le droit d'une assemblée chrétienne de juger de la doctrine, et de nommer et révoquer ses pasteurs.

Le subjectivisme, apparu sournoisement pour permettre d'abattre plus sûrement la papauté, ne connaît bientôt plus de bornes. Et c'est ce qui le perd, car, crainte de le limiter, on hésite à donner une notion précise des droits de la communauté. Tous les textes restent volontairement imprécis. Ici l'on parle de « consentement commun »[1]; là on nous fait connaître que le chrétien, qui se croit appelé au sacerdoce, doit prendre l'avis « des autres »[2]. Ailleurs on nous parle

[1] LUTHER, *An den christlichen Adel* (*1520*), Ed. de Weimar, t. VI, p. 408: « Muss sich niemandt selb erfuhr thun und sich unterwinden an unser Bewiligen und Erwelen... ».

[2] Id., *Das eyn christliche Versammlung* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 412: « Wenn er aber ist, da Christen an dem Ortt sind, die mit yhm gleyche Macht und Recht haben, da soll er sich nicht erfuhr thun, sondern sich beruffen und erfuhrtziehen lassen das er an Stad und Befehl der andern predige und lere... ».

de la « communauté chrétienne »[1], ou encore de « l'assemblée chrétienne »[2], de la « volonté commune », de « l'élection commune »[3]. Mots vagues, indécis, indéterminés, qui permettent difficilement d'apprécier le sens exact qu'il convient de donner au consentement, dont l'on invoque la nécessité.

Que penser des explications que prétend donner le traité de « l'Autorité Séculière »? A la question: Doit-il exister une souveraineté parmi les chrétiens, Luther répond: « Parmi les chrétiens, il ne peut, il ne doit y avoir aucune souveraineté. Mais un chacun est libre et en même temps soumis *aux autres*. Vous êtes tous soumis les uns aux autres. Personne ne désire dominer *les autres*, mais tous les chrétiens désirent se soumettre *aux autres*. Sinon ils ne seraient pas chrétiens. Et les prêtres, dira-t-on, et les évêques? Réponse: ils n'exercent aucune souveraineté, ils remplissent un office, un service. Ils sont les égaux des autres chrétiens. Ils ne peuvent promulguer aucune loi, ils ne peuvent donner aucun ordre sans le consentement *des autres* »[4].

On pourrait multiplier les citations. Partout on trouvera le même nébuleux. En face de l'autorité que l'on a abolie, on ne voit qu'une masse amorphe et indéterminée, sans contours juridiquement fixés. Sohm donne la note juste lorsqu'il dit: « Au sein de l'Eglise il n'existe pas de communauté au sens juridique du mot, la foi chrétienne n'y trouve que des assemblées de croyants, qui n'ont pas un statut juridique donné, mais affectent des formes fuyantes... »[5].

[1] Luther, *Das eyn christliche Versammlung* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 411: « Alsso schliessen wyr nu, das wo eyn christliche Gemeyne ist, die das Evangelion hatt, nicht alleyne Recht und Macht hatt sondern schuldig ist... die itzigen Bischoff... abzusetzen », et p. 412: « Dissen Spruch las dir nicht eyn ungewissen Grund seyn, der so überflüussig Macht gibt der christlichen Gemeynen, das sie mag predigen, predigen lassen und beruffen ».

[2] Id., *ibid.*: « die christliche Versammlung ».

[3] Id., *ibid.*, p. 414: « on der gemeyn Wal, Will, und Erwelen ».

[4] Id., *Von weltlicher Oberkeit* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 270-271.

[5] Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 473.

Formes fuyantes, autorité incertaine. Car le droit de la communauté n'étouffe pas les droits individuels de chaque chrétien : « Oui un chrétien a tant de puissance qu'il peut et doit, même au milieu des chrétiens, même sans être désigné par les hommes, prendre les devants et enseigner là où il voit que le pasteur fait fausse route... »[1]. Sans doute ce conseil ne vaut qu'en cas de nécessité, mais la nécessité est une excuse prête pour toutes les usurpations.

La pensée de Luther reste hésitante entre le droit individuel et le droit collectif : « Chacun en particulier et tous en général »[2], dit-il à plusieurs reprises. Tantôt il semble indiquer que le pouvoir doit venir de l'Eglise considérée comme collectivité[3]. Tantôt il se borne à chercher la résultante des souverainetés individuelles[4].

Le consentement lui-même n'a pas un sens très net. Est-ce le suffrage au sens juridique du mot, qui suppose un engagement formel et irrévocable? Est-ce l'assentiment tacite? Sohm parle de « permission » (*gestattung*). A notre connaissance, le mot n'est pas dans Luther, mais il exprime bien le flou de sa pensée.

Quel que soit d'ailleurs le principe adopté, la règle de la vie ecclésiastique reste toujours la liberté. Que l'évêque ou le prêtre soient nommés par quelques-uns, ou par la communauté toute entière, les chrétiens ne leur doivent qu'une « obéissance absolument libre »[5]. Rien ne peut les contraindre, et la majesté du peuple n'a pas plus de poids que le faux éclat du trône pontifical. Le chrétien est un maître sur toutes choses.

[1] Luther, *Das eyn christliche Versammlung* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 412-413.

[2] Id., *ibid.*, p. 409 : « ydermann und allen Christen ynn gemeyn ».

[3] Cf. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 500 : « nisi consensu universitatis seu ecclesiæ », « an Statt und Person der ganzen Sammlung », « an Statt der Gemeynde », « von wegen der ganzen Kirche ».

[4] Id., *ibid.*, eod loc. : « von unser aller wegen », « aus Befehl und Verwilligung der andern », « vice et nomine omnium qui idem jus habent ».

[5] Id., *ibid.*, t. I, p. 498.

Il ne peut donc se soumettre à aucune puissance, si ce n'est par charité pure.

N'est-ce pas là le subjectivisme désordonné, que nous annoncions tout à l'heure? On a annihilé l'autorité, mais on a également dissout les droits de la communauté. L'autorité ne peut prendre une valeur juridique, mais le consentement que l'on dit nécessaire ne prend pas non plus une valeur formelle. Tout l'individualisme luthérien revient à supprimer dans l'Eglise toute nécessité de forme.

Et, si l'on insiste ainsi sur l'indifférence de la forme, c'est pour souligner d'un trait plus vif la nécessité de la matière. Luther l'indique dans le traité même où il proclame les droits éminents de la communauté. A ses yeux, le but à chercher est le règne « du pur évangile »[1], de la vérité authentique, et il imagine que cette pureté ne pourra être préservée, que si l'on dépouille l'Eglise de toute armature formelle. Le consentement des fidèles, auquel on ne saurait donner un sens trop large, trop libre, trop aéré, a pour but de faire place nette. Aucune réalité extérieure ne subsistera, pour opprimer et fausser la vérité, seule brillera d'un pur éclat la matière même de l'Eglise: la parole de Dieu, les sacrements, la vérité, la grâce.

Tout le subjectivisme luthérien n'a donc pour but que de préparer le regroupement de l'Eglise autour de ce centre objectif. Les articles de Schmalkade en font foi en proclamant côte à côte les droits de contrôle de la communauté, et le caractère objectif de l'institution ecclésiastique: « Toute assemblée, disent-ils, a autorité sur la doctrine qui est prêchée en son sein, elle peut l'autoriser ou l'interdire »[2]. Et ils définissent ensuite: « La Prédication n'est attachée à aucune ville donnée, à aucune personne, à l'opposé de ce qui existait sous la loi, où elle était la chose exclusive des lévites. Mais

[1] LUTHER, *Das eyn christliche Versammlung* (*1523*). « Dabey aber soll man die christliche Gemeyne gewisslich erkennen: wo das lautter Evangelion gepredigt wird... », Ed. de Weimar, t. XI, p. 408.

[2] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 500.

maintenant elle est diffuse de par le monde, elle prend corps là où Dieu dispense ses grâces, ses apôtres, ses prophètes, ses pasteurs et ses docteurs... *Ce que le Christ institue, c'est la Parole, c'est l'Office,* les considérations de personne n'ont aucune importance... »[1].

Ce qui fait le prêtre, ce n'est ni la consécration épiscopale, ni le consentement de la communauté, ce sont les « dons de Dieu ». La grâce se pose librement sur le front de l'élu. La communauté se borne à en reconnaitre les effets. Elle reste libre de toute entrave humaine, mais elle s'incline devant la vérité, devant la parole divine. Ce qu'elle écoute, ce n'est pas son pasteur, mais Dieu qui parle par sa bouche, lorsqu'il prêche le « pur évangile ».

La parole biblique devient ainsi, selon le mot de Troeltsch, la « base sociale, soustraite à toute subjectivité, absolument certaine et riche de forces surnaturelles, sur laquelle il convient de reconstruire l'Eglise »[2].

Définition profonde et juste. Sohm l'a combattue[3]. Car il ne veut pas que Luther ait conçu l'Eglise comme une « institution ». Nous croyons qu'il aura difficilement gain de cause. Il a raison pourtant de protester, lorsque Troeltsch, trompé par une formule abstraite, prétend que dans le luthéranisme, « la Parole contient virtuellement l'Eglise... que l'Eglise existerait même s'il n'y avait que la Parole ». Hypothèse absurde qui ne peut que fausser les idées. L'erreur rappelle celle que l'on commet trop souvent dans les milieux protestants, en disant que, dans le catholicisme, l'Eglise est « entièrement constituée par ou avec son clergé »[4]. Pourquoi ne peut-on se référer à l'idée féconde d'une « institution », supérieure aux contingences individuelles, sans la fausser en

[1] Sohm, *Kirchenrecht,* t. I, p. 490.

[2] Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* Cité par Sohm, *Kirchenrecht,* t. II, p. 132, note 2.

[3] Sohm, *Kirchenrecht,* t. II, p. 29 et s. et p. 132 et s.

[4] Le mot est attribué au prince de Bismarck. Cf. Doumergue, *Jean Calvin,* t. V, p. 55.

négligeant la valeur de la communauté, en vue de laquelle l'institution a été fondée? Il est bien évident que, selon Luther, l'Eglise est essentiellement la communion des fidèles dans et par la Parole.

Mais le fondement objectif de l'église luthérienne en est-il diminué? Au centre de la vie ecclésiastique ne trouve-t-on pas une réalité préétablie, fixée pour les siècles par le Christ? Que l'on en juge par quelques citations de Luther: « Le Royaume de Dieu consiste à écouter: j'entends la Parole, je l'accepte, je la crois »[1]. « C'est la Parole de Dieu qui crée la puissance spirituelle, qui crée le Royaume, qui crée l'Eglise. Cette église, c'est le peuple qui sur terre, parmi toute la chrétienté, est réuni *par* le Saint Evangile, qui possède la *Parole pure* et *le droit usage des sacrements,* elle est plus forte et plus puissante que le Diable, que la mort et que l'enfer... »[2]. Base objective. Institution divine: « Christ veut maintenir son gouvernement dans le monde, pour que *son Evangile, son baptême, ses sacrements* subsistent »[3]. Voici d'ailleurs les « *notes* » de l'Eglise luthérienne: « En premier lieu on reconnaît le saint peuple chrétien là où l'on possède la Sainte Parole de Dieu... on reconnaît encore le saint peuple de Dieu, le saint peuple chrétien au saint Sacrement du Baptême... troisièmement au Saint Sacrement de l'Autel, etc... »[4].

Sohm proteste, en disant que « la Parole et les Sacrements

[1] Luther, *Sermon du 26 Août 1545,* Ed. de Weimar, t. LI, p. 19. Cf. Jordan, *Luthers Staatsauffassung,* p. 94-99.

[2] Id., *Sermon du 6 Août 1545,* Ed. de Weimar, t. LI, p. 16: « das reine Wort und der rechten Gebrauch der Sakramente ».

[3] Id., *Sermon sur Saint Mathieu* (*1532*), Ed. de Weimar, t. XXVIII, p. 441: « Christus will sein Regiment in der Welt behalten, dass sein Evangelium, Taufe und Sakrament dennoch bleiben muss; wenn es auch kein Fürst schützen will, so will er's tun, weil ihn der Vater zu seiner Rechten gesetzt hat und will das er Herr sein soll ». Cf. Jordan, *op. cit.,* p. 103.

[4] Id., *Von Conciliis und Kirchen* (*1529*). Sohm, *Kirchenrecht,* t. I, p. 471.

ne sont pas comme dans le catholicisme en face du peuple la propriété d'un institut de salut créé par Dieu, ...qu'elles existent par le peuple comme un don du Saint-Esprit aux âmes croyantes, comme une qualité vivante ne se soumettant à aucune forme du passé »[1]. Mais l'objection ne porte pas, car tout le monde s'accorde à reconnaître, que Luther a dégagé l'institution ecclésiastique de toutes les « formes » du passé. Par contre nous ne voyons pas que les textes cités plus haut puissent avoir un sens, si l'on ne veut pas admettre que toute la matière de l'Eglise, Parole, Sacrement, Evangile, s'impose à la communauté comme une institution divine, au sens historique du mot.

Le centre de l'Eglise est, selon Luther, la « parole authentique », le « pur évangile », et il ajoute même « l'évangile prêché »[2]; « *visibile signum ecclesiæ omnium potissimum Evangelium: non de Evangelio scripto sed de vocali loquor* »[3].

La place qui était ainsi faite à la prédication devait achever de détruire les dernières traces de subjectivisme. Insensiblement l'église luthérienne devait évoluer vers une « église de pasteurs ». La communauté n'aura plus qu'à se soumettre pieusement à son clergé. « Chaque prêtre, dira Luther, a sa paroisse déterminée, et nul ne doit se mêler d'enseigner ses ouailles, publiquement ou secrètement, sans son su et consentement, et personne ne doit écouter cet intrus, sans encourir les sanctions spirituelles et temporelles, chacun doit au contraire prévenir son pasteur ou signaler le fait à l'autorité... Si quelqu'un veut prêcher, qu'il justifie d'abord de la vocation et des instructions qui l'y poussent et l'y forcent, ou bien qu'il se tienne coi. S'il ne le veut pas, l'Autorité adressera ces vauriens au seul maître qui leur convienne, je parle de

[1] Sohm, *Kirchenrecht*, t. II, p. 29.

[2] Luther, *Das eyn christliche Versammlung* (*1523*), Ed. de Weimar, t. XI, p. 408.

[3] Sohm, *Kirchenrecht*, t. II, p. 134.

maître Jean... »[1]. C'est à de pareilles conceptions qu'aboutissait le subjectivisme luthérien. « L'Eglise luthérienne, dit avec raison M. Doumergue, devenait une Eglise-Ecole, une chose toute objective d'où l'élément subjectif disparaissait complètement »[2].

*
* *

L'exemple de Zwingle présente moins d'intérêt. Zwingle a donné de l'Eglise tant de notions distinctes, qu'il est difficile de parvenir à son sujet à une conclusion bien nette. Voulant en effet éclaircir la confusion luthérienne, il en a juxtaposé les contradictions. Luther hésitait entre la conception d'une Eglise purement invisible, et celle d'une communauté sensible qui lui paraissait malgré tout indispensable. Zwingle accepte les deux idées. L'Eglise invisible est à ses yeux la véritable Eglise, elle est la communauté spirituelle de tous les vrais croyants. Mais sur un plan tout à fait distinct, il reconnaît l'existence d'une Eglise visible qui est la paroisse, la communauté empirique de ceux qui font profession de foi chrétienne.

De même, Luther, persuadé que tout le gouvernement de l'Eglise se résumait dans l'administration de la Parole, hésitait à renoncer au pouvoir disciplinaire qui lui paraissait nécessaire. Zwingle distingue radicalement les deux idées[3]. Il reconnaît au pasteur le pouvoir des clés, qui ne lui donne pas d'autres droits que celui d'annoncer la parole divine. Et le pouvoir disciplinaire, le pouvoir de juger de la doctrine,

[1] LUTHER, Ed. d'Erlangen, t. XXXIX, p. 252-255. Cité par PAULUS, *Protestantismus und Toleranz*, p. 19. Voir également *Psaume 82*: « Es ist wahr alle Christen sind Priester, aber nicht alle Pfarrer, denn darüber hinaus, dass er Christ und Priester ist, muss er auch ein Amt und ein ihm befohlenes Kirchspiel haben. Der Beruf und Befehl macht Pfarrer und Prediger », Ed. de Weimar, t. XXXI[1], p. 211.

[2] DOUMERGUE, *Jean Calvin*, t. V, p. 20.

[3] SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 641-642: « Predigtamt und Regieramt sind Gegensätze ».

d'organiser l'Eglise, d'excommunier est donné à la communauté paroissiale[1].

Ces oppositions sont le fruit d'un esprit précis, qui répugne au nébuleux des idées luthériennes et veut construire sur des notions claires. Cette méthode cartésienne, qui revient à diviser les problèmes en autant de parties qu'il le faut pour les bien résoudre, peut permettre en effet de faire la lumière sur chaque parcelle de vérité. Elle conduit en fait à juxtaposer dans l'esprit trois ou quatre « vérités » contraires. L'église zwinglienne nous est présentée sous tant de jours différents qu'il est difficile de savoir où est la véritable Eglise.

Une chose est certaine, aucune de ces églises juxtaposées ne rejoint le type de l'association. Cela est évident de l'église invisible, qui répugne à toute définition formelle. Cela est vrai aussi de l'église visible. Sans doute, Zwingle , à l'opposé de Luther, avait donné au principe du consentement un sens très précis. Il s'agissait bien pour lui d'une souveraineté « collective ». Plus de droits individuels. Tous doivent s'effacer devant la volonté générale et corporative de l'Eglise : « Il n'appartient pas au premier venu d'appliquer l'excommunication, c'est la chose de l'Eglise ; j'entends par là la communauté de ceux au milieu desquels habite celui qui mérite d'être excommunié, y compris le gardien de cette communauté, son pasteur »[2]. La communauté ainsi comprise organiquement est souveraine : « *Harum est de pastore judicare et de doctrina* ».

Mais cette société, dont on proclame en termes si nets la souveraineté, est-elle vraiment individualiste ? Le fait générateur de l'Eglise, c'est l'existence dans une même commune de chrétiens professant la même foi. Société « à fondement territorial », diraient les allemands. Et, de fait, aucun contrat, même tacite, n'intervient entre les fidèles. La communauté est considérée comme une chose donnée : elle

[1] Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 637.
[2] Kreutzer, *op. cit.*, p. 49.

existe. On ne se soucie pas de lui trouver une origine contractuelle.

La communauté zwinglienne n'est pas une réalité d'un autre ordre que la « Cité ». C'est ce qui explique la fusion rapide des deux sociétés.

Par ailleurs si l'on veut chercher le lien qui unit les églises diverses, dont Zwingle s'est fait tour à tour le champion, de l'église paroissiale à l'église d'Etat, de l'église visible à l'église invisible, on le trouvera comme chez Luther dans la « Parole de Dieu ». Elle est la base de tous ces pouvoirs distincts, la norme de la vie spirituelle comme de la vie sociale de l'Eglise. C'est autour de la Parole que se groupent les croyants, dont la communauté mystique forme l'Eglise invisible: « *Ecclesia Christi sponsa quandoquidem hic nunquam coire potest, attamen verbo semper opus habet* »[1]. La parole est aussi la principale note de l'église visible formée par ceux qui se réunissent pour « entendre la Parole de Dieu ou l'enseigner »[2]. Elle en est le centre et la mesure, car la communauté ne doit pas « gouverner selon la chair », ni « selon son bon plaisir », mais « rester sous la direction unique de la Parole de Dieu et de sa volonté »[3]. Pour reconnaître si la communauté est vraiment un membre de l'Eglise, il suffit de voir si elle s'en tient réellement à la parole de Dieu. C'est pourquoi en transmettant le pouvoir aux magistrats, Zwingle leur demandera de gouverner « *verbo duce* »[4].

[1] Cf. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, p. 637.

[2] KREUTZER, *op. cit.*, p. 49: « by einandren *Gotswort* hören und leren ».

[3] SOHM, *op. cit.*, t. I, p. 641. Cf. également KREUTZER, *op. cit.*, p. 54: ZWINGLE, *Der ander Sendbrief Hulrichs Zwinglis an die Christen zu Esslingen:* « Denn wo man in den Kilchen die spän, die in Gottes Wort sind, fry verhört und ermisst, da verlasst Gott sin Kilchen nit; dann er ist nit ein Gott des Zwitrachts sunder des Fridens und Einigkeit; und wirt da jede Kilch die Warheit erkennen und annemen ».

[4] KREUTZER, *op. cit.*, p. 65: « Qui verbo præsumus Tiguri, jam olim monuimus Diacosios, quod ea quæ judicio Ecclesiæ totius fieri

L'élément objectif de l'Eglise reste donc prédominant. « La parole de Dieu, on ne peut la captiver, ni l'enchaîner. Il faut... que nous laissions le gouvernement à Dieu seul »[1].

*
* *

Les tenants du calvinisme semblent attacher beaucoup de prix à montrer, que l'œuvre de Calvin diffère essentiellement de celle de ses devanciers. Ils font volontiers bon marché du message « social » du luthéranisme, pour exalter l'œuvre rénovatrice de Calvin. Nous avons peine à les suivre dans cette voie. Il ne nous coûterait nullement d'attribuer à Calvin la paternité d'idées, qui n'ont certes pas nos sympathies. Mais nous sommes contraints d'avouer, que les faits invoqués pour prouver le fondement individualiste de l'église calviniste sont loin d'être concluants.

M. Doumergue, notamment, qui s'accorde à reconnaître qui ni l'église luthérienne, ni l'église zwinglienne ne renouvellent le principe matériel de la société ecclésiastique, croit trouver dans l'œuvre de Calvin l'ébauche d'une église conçue comme une association d'individus[2]. Dans ce sens il attache une grande importance à « la confession individuelle de foi » demandée par Calvin en 1537[3]. Si Calvin trouve expédient « de commencer premièrement à cognoestre ceux qui se veulent advouer de lesglise de Jhesu-Christ ou non », s'il demande « que tous les habitans (de Genève) ayent à fere confession et rendre rayson de leur foy », s'il adjure le conseil de discerner « quelle doctrine ung chascun tient », s'il y voit le « droict commencement d'une esglise », cela prouve, selon M. Doumergue, que l'Eglise calviniste repose

debeant ad ipsos non alia lege rejici patiamur, quam si verbo duce consulant et decernant ».

[1] Zwingle, *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 525.

[2] Doumergue, *op. cit.*, t. V, p. 73.

[3] Cf. Cornelius, *op. cit.*, p. 135.

sur une association. S'il en était ainsi, il faudrait reconnaître la même valeur à l'Eglise catholique, car l'acte d'adhésion, que celle-ci demande au catéchumène, ne diffère pas essentiellement de la profession exigée par le calvinisme. Il est au contraire plus net dans le catholicisme, car cet acte d'adhésion doit être renouvelé pour chaque individu, tandis que Calvin admet que la Confession « seroit seulement pour ceste foys ». La vérité est que, de part et d'autre, on demande au fidèle un acte public d'adhésion à une vérité objective, préétablie, immuable. Calvin définit l'Eglise, « la multitude laquelle accorde à la vérité de Dieu et à la doctrine de sa parole ». L'individu ne contracte pas, il se soumet, il sait d'avance que la société n'est pas conçue en fonction de lui.

On objecte, il est vrai, que Calvin est le seul à avoir tenté de donner une valeur positive au subjectivisme de la Réforme, en organisant, par la création du Consistoire, une sorte de représentation de la communauté au sein de l'Eglise. Mais si Calvin emploie en effet le terme de « représentant » pour définir les anciens, il n'y a rien dans l'institution qui puisse évoquer l'idée de la représentation moderne[1]. Il nous importerait peu que le collège qui doit représenter l'Eglise fût désigné en dehors de toute participation directe de la communauté, si ce collège avait du moins les droits transcendants que la théorie réformée semblait attribuer à l'Eglise elle-même. Or, il n'en est rien. Le collège des Anciens n'est pas une autorité suprême qui décide souverainement de toute la vie ecclésiastique, il est une simple juridiction. Il n'a à connaître de la doctrine que dans les cas exceptionnels, et ce

[1] « Ceux qui ont été constitués par vous juges et représentant tout le corps de l'Eglise ». Cf. à ce sujet DOUMERGUE, *op. cit.*, t. V, p. 68. Il cite pour le réfuter ce mot de Rieker: « Calvin est très éloigné de l'idée, d'après laquelle ceux qui sont revêtus des charges ecclésiastiques sont des représentants de la communauté au sens moderne, sont des mandataires d'une volonté populaire qui est au-dessus d'eux ». Mais, malgré les arguments de M. Doumergue, nous persistons à croire que c'est Rieker qui a raison.

n'est pas lui qui a le dernier mot[1]. Il ne s'occupe pas des lois ecclésiastiques. Il doit donc se contenir dans son office, qui est de maintenir la discipline morale de l'Eglise et de punir les infractions qui la violent. Il est un conseil disciplinaire, rien de plus. Ni dans les règles qui président à la nomination de ses membres, ni dans la définition des pouvoirs qui lui sont dévolus on ne trouve les signes de l'individualisme.

Et de fait, si Calvin a été le seul à maintenir au moins le principe du consentement actuel des fidèles à la désignation des ministres, il est aussi celui qui s'est appliqué le plus à donner au ministère sacré une base supérieure à toute influence individuelle. Le ministre peut bien être dit « ministre du Christ et du peuple dans le Christ »[2], son autorité ne vient pas du peuple pour autant: « Ceste est la seule façon d'édifier l'Eglise si les ministres s'étudient et mettent peine à garder à Iésus Christ son authorité entière, laquelle ne peut autrement estre sauve, sinon qu'il soit seul Maistre en l'Eglise ». Qu'il s'agisse de la doctrine, (qui ne peut en aucune façon « estre assujettie à la censure des hommes »)[3], qu'il s'agisse des lois ecclésiastiques, (par lesquelles les prélats et pasteurs sont invités « à exercer le peuple à obéissance et

[1] *Ordonnances Ecclésiastiques de 1541.* « Sil y sortoit (dans la vénérable compagnie) quelque différent de la doctrine, que les ministres en traictent ensemble pour discuter la matière. Après, si mestier estoit, qu'ils appellent les anciens pour ayder à appaiser la contention. Finablement sils ne pouvoient venir à concorde amiable pour lobstination de lune des parties, que la cause soit déférée au magistrat pour y mettre ordre ». Cf. Cornelius, *Historische Arbeiten,* p. 362.

[2] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1559, IV, c. VII[1]: « Nihil plus sese existimant quam ministros Christi simulque ministros populi in Christo ». *Corp. ref.,* t. XXX, p. 846. — Ed. de 1560, t. XXXII, p. 720. Calvin ajoute immédiatement après: « Que les ministres s'estudient donc et mettent en peine de garder à Iésus Christ son authorité entière: laquelle ne peut autrement estre sauve sinon qu'on lui réserve ce qu'il a receu du Père: c'est-à-dire qu'il soit seul maître en l'Eglise », p. 721.

[3] Id., *ibid.,* Ed. de 1560, IV, c. IX[13-14]. *Corp. ref.,* t. XXXII, p. 757.

discipline »)[1], toute la matière de l'Eglise est soustraite à l'approbation des hommes. Seule la juridiction, pouvoir éminemment temporel, est attribué théoriquement à l'Eglise[2]. Encore demande-t-on que les « Anciens » ne « discordent pas du jugement de Dieu » et « ne jugent que par sa loy laquelle n'est pas incertaine et terrienne mais sa saincte volonté et oracle céleste »[3].

De tous les réformateurs, Calvin est vraiment celui qui a donné à l'objet de l'Eglise la valeur la plus transcendante. Car il n'a pas seulement affirmé, au-dessus des individus, la valeur divine et surnaturelle de la mission de l'Eglise, mais il a résumé cette mission dans l'administration de la « Parole écrite », base immuable, inébranlable, fixée pour l'éternité, sous le signe de laquelle les foules doivent se rencontrer et se laisser enseigner.

« L'Eglise de Calvin, a dit M. Grosclaude, qui nous paraît voir juste en cette matière, est essentiellement multitudiniste, elle est composée de tous ceux qui ont été baptisés, et qui sont devenus ainsi membres de l'Eglise. Les fidèles sont des enfants à élever, ils sont mineurs toute leur vie. Le centre de gravité de l'Eglise ne peut se trouver dans la multitude »[4]. En effet, relisons les affirmations de Calvin

[1] Calvin, *Institution Chrétienne*, Ed. de 1560, IV, c. X[er]. *Corp. ref.*, t. XXXII, p. 791.

[2] Id., *ibid.*, Ed. de 1560, IV, c. XI[1]: « Or ceste puissance, de laquelle nous parlons, dépend toute des clefs lesquelles Jésus Christ a données à son Eglise au dix huictième de St Mathieu. Car là il commande qu'on admoneste au nom commun de tous (*publico nomine*) celui qui aura mesprisé les admonitions privées de son frère... Ainsi donc... il est nécessaire que nous donnions quelque jurisdiction à l'Eglise. Que les lecteurs observent bien qu'il n'est point là parlé en général de l'authorité de la doctrine... Mais que Jésus Christ transfère pour ladvenir à son Eglise le droit et superintendance qui avoit esté jusqu'alors en la synagogue des Juifs... ». *Corp. ref.*, t. XXXII, p 797.

[3] Id., *ibid.*, p. 802.

[4] Grosclaude, *Exposé et critique de l'ecclésiologie de Calvin*, Genève, 1895, p. 15.

sur la nécessité de l'Eglise visible : « Pour ce que notre rudesse et paresse et j'adjoute aussi la vanité de nos esprits ont besoin d'aides extérieures, par lesquelles la foy soit engendrée en nous, y croisse et s'y avance de degré en degré, Dieu n'a point oublié de nous en pourvoir pour supporter nostre infirmité. Et, afin que la prédication de l'Evangile eust son cours, *il a commis comme en dépost ce thrésor à son Eglise, il a institué des pasteurs et docteurs par la bouche desquels il nous enseignast* »[1]. « Afin que chacun de nous soit instruit de se maintenir en fraternel accord avec tous les enfants de Dieu, et de *rendre à l'Eglise l'authorité qui luy appartient,* et finalement de se porter *comme brebis* du troupeau »[2]. L'Eglise est donc la seule « arche du salut ». Comme le dit M. Grosclaude, l'Eglise « fait l'éducation de ses membres », elle est la « gardienne des trésors de grâce, qu'elle dispense par ses ministres »[3].

L'Eglise de Calvin est donc bien une « institution ». Seulement, à l'inverse du catholicisme, l'objet de l'institution n'est plus un « magistère vivant » : le sacerdoce ecclésiastique, mais la lettre morte : la « Parole écrite ». « Il fallait, a dit très justement M. Goyau, à l'encontre du papisme, et pour achever de le renverser, établir une autre autorité externe, visible, palpable. Ce fut la Bible, interprétée par Calvin »[4].

[1] Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, IV, c. I[1]. *Corp. ref.,* t. XXXII, p. 561.

[2] Id., *ibid.,* p. 565-566.

[3] Grosclaude, *op. cit.,* p. 9.

[4] Goyau, *Une Ville-Eglise,* I, p. 46. Cf. Calvin, *Institution Chrétienne,* Ed. de 1560, IV, c. VIII[2]. *Corp. ref.,* t. XXXII, p. 721 : « Pourtant, il convient de noter que tout ce qui est attribué par l'Escriture de dignité ou authorité tant aux prophettes et prestres de l'ancienne loy, qu'aux apostres et leurs successeurs, n'est point attribué à leur personne, mais au ministère et office auxquels ils sont constitués, ou, pour dire, plus clairement, à la Parolle de Dieu, à l'administration de laquelle ils sont constitués », et p. 725 : « Or, quand il a pleu à Dieu d'ordonner et dresser une forme d'Eglise

*
* *

Ainsi s'achève l'édifice de la Réforme. Après les années troubles qui ont suivi les destructions luthériennes, l'Eglise se reconstitue sur des bases sociales sensiblement analogues à celles qu'elle venait de saper: ici autour d'un pastorat soutenu par l'autorité séculière, là autour de cette autorité que l'on croit avoir christianisée et spiritualisée, là enfin autour de la Parole écrite, de la Bible interprétée et maintenue « comme en dépôt », par la « vénérable compagnie des pasteurs de Genève ». L'œuvre négative des réformateurs n'a donc pas été aussi étendue que le croit l'opinion courante. Ils ont combattu le principe de hiérarchie du catholicisme, ils ont voulu miner l'autorité du corps de pasteurs qui dans l'Eglise romaine dirige et gouverne la société religieuse, mais ils n'ont pas pour autant nié l'autorité même de l'Eglise, ils ne lui ont pas opposé les principes du subjectivisme moderne, qui laisse aux individus la liberté la plus absolue à l'encontre de toute autorité spirituelle. Les individus restent pour les réformateurs des fidèles à enseigner, des croyants à diriger. La Bible a seulement remplacé pour eux l'épiscopat et la papauté.

Sans doute, en réduisant l'institution ecclésiastique à sa matière, en lui enlevant tous les supports qui lui permettaient de subsister, la Réforme préparait la voie aux destructeurs futurs. Elle favorisait l'individualisme, si l'on veut, par l'illogisme de sa position, par la fragilité des remparts qu'elle lui opposait. Mais elle le répudiait pourtant de la façon la

plus apparente il a quant et quant voulu que sa parolle fust couchée par escrit, afin que les Prestres prinsent de là ce qu'ils voudroyent enseigner au peuple: et que toute doctrine laquelle on prescheroit fust compassée et examinée à ceste reigle... ».

plus nette. Le principe organique des églises réformées est directement opposé à l'individualisme.

Il ne faut donc pas chercher, dans l'ecclésiologie réformée, le germe des doctrines politiques individualistes. Si l'on en croit Sohm[1], il faudrait au contraire admettre, que l'individualisme n'a pénétré dans les églises protestantes, que lorsqu'il eût acquis droit de cité dans l'Etat. Ce serait la société politique, qui aurait transformé la société religieuse, à l'inverse de ce que l'on croit trop généralement.

La proposition est peut-être un peu trop tranchante, car l'histoire du XVII[e] et du XVIII[e] siècle montre assez d'exemples d'une réaction réciproque de l'Etat sur les Eglises, et des Eglises sur les Etats. Mais il est certain, que, par sa position, le protestantisme est naturellement amené à chercher le contact avec les sociétés politiques. Le souci que prend aujourd'hui le monde protestant, de retrouver à toute force dans la Réforme l'origine des idées politiques dites « modernes », est un des signes de cette dépendance des églises réformées au regard des sociétés civiles. Il semble que, pour vivre, elles cherchent toujours à retrouver l'atmosphère de la société politique contemporaine.

Cela est déjà vrai du XVI[e] siècle. Car, si l'on doit convenir que, tout en respectant le principe d'institution, la Réforme imposait des idées suffisamment neuves pour transformer profondément la société ecclésiastique, il reste à démontrer, que ces idées, neuves au regard de l'Eglise, l'étaient aussi au regard de l'Etat.

Il est aisé de remarquer que la société religieuse calviniste, (la seule qui présente un semblant d'indépendance en face de l'Etat), loin d'être, comme d'aucuns le prétendent, le « berceau des idées modernes » était plutôt en régression sur la société politique qui l'avait vu naître. Calvin n'avait même pas voulu doter son Eglise des institutions, pourtant

[1] Sohm, *Kirchenrecht*, t. II, p. 33 et s. et p. 143 : « Das Kollegialsystem stammt aus der Aufklärung und ist wider das lutherische Bekenntnis ».

peu démocratiques de la Genève du XVI[e] siècle[1]. A Genève le « populaire », si méprisé de Calvin, élisait directement tous les ans les premiers magistrats de la cité. Calvin ne lui permettait pas de jouer un rôle semblable dans l'élection des ministres, voire même dans celle des anciens; il ne pensait pas qu'il fût expédient d'accorder aux fidèles les franchises que deux siècles auparavant l'évêque Adhémar Fabri avait octroyées à ses sujets.

On objecte, il est vrai, qu'en instituant le tribunal des Anciens, Calvin avait introduit le système représentatif dans l'Eglise. Quelque timide que soit ce régime, nous reconnaissons volontiers sur ce point l'originalité de Calvin. Mais nous ne voyons pas ce qu'un pareil régime, (tel que le concevait Calvin), avait de nouveau pour la société politique. On croit rêver, lorsque l'on apprend de M. Doumergue, que les « conceptions calvinistes authentiques » sont « à l'origine du système représentatif »[2]. Que l'on donne au rôle de la

[1] Cf. Fazy, *Les Constitutions de la République de Genève*, Genève, 1890, ch. II et III. Genève était administrée par quatre syndics assistés du Conseil étroit comprenant, outre les syndics et le Trésorier, vingt conseillers. Deux autres conseils connaissaient des affaires les plus importantes: le Conseil des LX et le Conseil des CC.

Les Syndics étaient élus chaque année par l'assemblée des chefs de famille (les chiefs d'hostel), le conseil général. Celui-ci les choisissait sur une liste de 8 candidats présentés par le Conseil étroit et le Conseil des CC. Les fréquentes fluctuations de la politique genévoise de 1537 à 1559 montrent assez que le contrôle populaire s'effectuait d'une manière efficace.

Les syndics élus choisissaient les membres du Conseil étroit et soumettaient leur choix à l'approbation des CC. Ceux-ci pouvaient rejeter les candidats ,auquel cas il leur était fait une nouvelle proposition comportant des candidats en nombre double des sièges à pourvoir. (C'est à cette même formalité du « *Grabeau* », de l'ancien verbe *grabeler:* éplucher, qu'était soumise la désignation des membres du Consistoire). Le petit conseil ainsi constitué désignait les membres des LX et des CC.

Ce système « de navette et d'emboîtement » était loin d'être démocratique. La magistrature suprême était pourtant désignée annuellement par le suffrage populaire.

[2] E. Doumergue, *Jean Calvin*, t. V, p. 65.

communauté dans l'Eglise calviniste son sens le plus large, que l'on néglige même les restrictions importantes qu'y apporte Calvin, on cherche encore en vain les principes nouveaux que cette conception apportait à la républicaine Genève. En quoi la représentation de l'Eglise par le Consistoire différait-elle de la représentation de la Cité par les Conseils? En ceci seulement que la seconde était autrement plus large et plus influente. Toutes les questions politiques importantes venaient devant le Conseil des Deux Cents qui ne se gênait pas pour relever les décisions des Syndics. Le Consistoire restait au contraire sous la coupe des ministres. Il participait à leur gouvernement, il ne constituait pas une représentation de l'Eglise distincte de son gouvernement et destinée à le contrôler.

Tout esprit non prévenu s'accordera à reconnaître, que les principes de Calvin restent fort en deça de ceux qui animaient la constitution politique de Genève, avant qu'il y prêchât.

La même remarque est valable pour Zwingle. Ce républicain a seulement voulu transposer dans l'Eglise son radicalisme bourgeois.

Etait-ce une nouveauté pour l'Etat, cet appel à la souveraineté collective des fidèles que Zwingle définissait, à l'instar de Marsile de Padoue, en reprenant des formules valables pour la société politique?[1].

[1] La souveraineté de la communauté des fidèles était définie par Marsile de Padoue dans les mêmes termes que pour la société politique. Zwingle fera de même en disant que « les anciens doivent être à l'Eglise, ce que le Sénat est à la ville » (KREUTZER, *op. cit.*, p. 69). Il est curieux de remarquer par ailleurs que le droit d'excommunication est défini par Zwingle dans des termes presque identiques à ceux dont s'était servi Marsile de Padoue. Marsile disait (*Defensor minor*, cap. X[3]): « Insuper dico quod excommunicare aliquem... non est potestas alicujus episcopi sive sacerdotis solius, communiter aut divisim, neque Romani pontificis papæ vocati, absque consensu seu voluntate multitudinis fidelium aut ejus valentioris partis, *existentium in loco quorum civium peccatori debet interdici consortium* ». (Ed. BRAMPTON, p. 28), et Zwingle: « Das den Bann ghein besunder

Etait-ce une nouveauté cette conception de la communauté elle-même, visiblement calquée sur les définitions médiévales[1], et où l'on retrouve jusqu'à des formules canoniques ?[2]

La réalité est que la cité zurichoise avait « marqué » l'église née dans son sein. Elle l'avait faite à son image. Elle lui avait donné son âme. La liberté chrétienne devenait une sœur jumelle de la liberté politique. Elle prenait le même sens, ayant moins pour but d'assurer le libre développement des individus au sein de la société religieuse ou civile, que d'affranchir du même coup l'Etat et l'église nationale de la tyrannie étrangère, du joug romain. L'esprit civique, l'esprit national pénétrait l'Eglise.

L'Eglise luthérienne subira une influence analogue. En l'espèce, ce ne sera pas la doctrine politique qui inspirera l'Eglise, ce seront les institutions politiques qui lui donneront leur vie et leur forme. La hiérarchie se reconstitua au sein de l'Eglise luthérienne, parce qu'elle s'organisa sous l'égide de principautés hiérarchisées. Ainsi s'achemina-t-elle dou-

Mensch ieman ufflegen mag, sunder die Kilch, das ist die Gemeinsame dero *under denen der Bann wirdig wonet...* ». KREUTZER, *op. cit.*, p 55).

[1] Zwingle donne une définition organique de la communauté, elle n'est complète que si elle s'unit à l'autorité qui la dirige. Cf. KREUTZER, *op. cit.*, p. 51, où est rappelé le mémoire déposé par Zwingle devant le Conseil, pour l'inviter à demander l'avis des Eglises sur les réformes projetées: « An welchen Orten nun das Volk berichtet ist, da soll sich die Kilchhöre *sammt irem Pfarrer* versammlen und *mit im* von dieser beeder Artikeln wegen handlen... », et p. 56: « Es mag ouch uss dem Bann glych sowol nieman lassen denn *die Kilch mit dem Wächter* ». Ailleurs Zwingle conseille de s'en rapporter aux organisations corporatives déjà constituées (KREUTZER, *op. cit.*, p. 67): « Sed curiata comitia habetis apud vos (ea sunt), quibus singulæ curiæ hoc est, zunftæ rogantur, quæ si consulantur jam non est cur alium ecclesiæ consensum desideretis... ». Id., p. 68: « Curiatis itaque apud vos comitiis habitis (hoc enim modo nemo de ecclesia vestra manet inconsultus) cum verbi ministris... ».

[2] Cf. KREUTZER, *op. cit.*, p. 68: « Omnes intelligo evidenter majorem et saniorem partem ».

cement, sous la crosse et le glaive conjugués de ses princes, vers l'ordre patriarcal du XVII[e] siècle. Nous sommes bien loin de toute idée individualiste. L'Eglise se regroupe au sein de la société civile et, à son exemple, elle a aussi ses trois états[1]: elle a ses princes qui la gouvernent (*Regierstände*), son clergé qui l'enseigne (*Lehrstände*) et son tiers-état enfin, l'état des pères de famille, qui se laisse mollement conduire par ses dirigeants. De toute la doctrine de Luther, on n'avait pu déduire le moindre principe individualiste qui se révélât capable, sinon de rénover l'Etat, du moins d'inspirer quelque souffle inconnu dans l'Eglise. Toute cette débauche d'anarchie des années héroïques de 1517 à 1523 aboutissait à l'ordre le plus rétrograde et le plus mesquin, où la liberté chrétienne, dégagée des lois de la vaste et catholique Eglise, débordant les nations et les continents, se trouvait bridée par l'absolutisme d'un petit tyranneau saxon.

Les églises nouvelles, nées de la Réforme, ont donc reçu des sociétés politiques beaucoup plus qu'elles ne leur ont donné. Elles ont suivi leur développement; elles ne l'ont pas précédé, encore moins l'ont-elles commandé.

Il resterait pourtant dans les doctrines réformées des principes susceptibles d'exercer une influence sur l'Etat. L'œuvre négative de la Réforme, libérant l'Eglise de son passé, et sapant l'autorité de la hiérarchie romaine, n'était-elle pas susceptible d'avoir son contre-coup dans le domaine politique? Pouvait-on attaquer l'autorité de l'Eglise sans menacer du même coup les institutions traditionnelles de l'Etat? Pouvait-on revendiquer la liberté dans le domaine religieux sans porter le même esprit révolutionnaire dans l'ordre politique?

Cette crainte était peut-être fondée, mais il suffit de parcourir l'œuvre des réformateurs, pour voir qu'ils ont toujours pris grand soin de circonscrire leurs négations[2].

[1] Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 664 et s.

[2] Il serait oiseux de rappeler toutes les protestations des réfor-

La Réforme tenait à protéger l'Etat contre le choc en retour des idées subversives qu'elle avait jetées dans l'Eglise. Et ce n'était pas en elle une contradiction. C'était le sens même de sa révolte contre l'Eglise qu'elle dût avoir pour conséquence un développement parallèle de la puissance de l'Etat. En effet, en brisant la chaîne formelle qui assurait la tradition historique du pouvoir spirituel, en s'insurgeant contre l'institution divine à laquelle prétendait l'Eglise romaine, elle supprimait l'élément essentiel de la différence entre l'Eglise et l'Etat. Au moyen âge les rivaux les plus acharnés du pouvoir pontifical avaient dû s'incliner devant ce principe absolu, qui faisait de l'Eglise la société la plus éminente et la plus stable de toutes les organisations temporelles. En s'attaquant à ce principe, la Réforme ne menaçait pas les dominations séculières, bien au contraire, elle les affranchissait. Les coups que la Réforme portait à l'Eglise ne pouvaient atteindre l'Etat. Loin d'en souffrir, il devait en tirer profit pour un développement sans précédent de ses attributs et de sa puissance.

mateurs contre ceux qui auraient voulu donner un sens politique à leur révolte religieuse. On trouvera les textes les plus caractéristiques de Luther dans JORDAN, *op. cit.*, p. 134-161. Citons seulement un texte de Zwingle qui résume bien le point de vue de tous les réformateurs: « Dès que les papistes sentent que leur puissance et leur majesté va être abattue, vous les entendez crier aux puissances temporelles: « Si vous nous laissez renverser, ce sera bientôt votre tour! » Mais les princes n'ont rien à craindre de la nouvelle prédication, car il n'est pas question de combattre leur autorité; la nouvelle doctrine ne peut leur porter préjudice, ils verront au contraire que jamais leur royaume et leur souveraineté n'aura été meilleure, plus paisible, plus tranquille, plus riche qu'après la prédication de l'évangile... ». Aussi oppose-t-il les deux affirmations corollaires: « La puissance spirituelle n'a aucun fondement dans la doctrine du Christ... Mais la puissance temporelle trouve dans les paroles et les actes du Christ vertu et confirmation ». *Auslegen und Gründ der Schlussreden, Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 303-304.

*

Lorsque l'on voit la Réforme commencée sous le signe de la liberté aboutir à cette exaltation de l'autorité laïque, lorsque l'on constate que la liberté individuelle promise au chrétien se traduit par une sujétion de plus en plus rigoureuse sous le glaive de l'Etat, lorsque l'on voit naître sur le sol réformé les cités puritaines, où l'intolérance est élevée à la hauteur d'un principe, on se demande, comme Harnack[1], si la Réforme ne se termine pas par une contradiction.

Pour notre part, il nous semble difficile de l'admettre. Une doctrine qui se contredit est bien près de sa fin. La Réforme a duré. Elle a organisé ses conquêtes. Les esprits modernes constatent que ces conquêtes ne sont pas celles qu'ils attendaient d'elle. Ils l'en accusent. Ils mériteraient bien plutôt d'être accusés eux-mêmes pour ne l'avoir pas comprise. Tenons pour certain que, si la Réforme a rejeté quelques-unes des idées qui inspirent ses premières œuvres, elle a jalousement maintenu celles qui lui paraissaient essentielles. Elle lui ont donné le succès, elles sont sa cause profonde et la raison même de son développement.

Dans ce sens, il faut avouer que les idées individualistes, qui ont pu se développer au sein de la Réforme, avaient surtout une valeur négative. Elles étaient une arme de combat contre l'Eglise romaine, il ne semblait pas expédient aux réformateurs d'en déduire des conclusions positives, pour la réorganisation de la chrétienté. Ils condamnaient ceux qui tentaient de le faire. A plus forte raison jetaient-ils l'anathème aux turbulents qui voulaient les transposer dans la

[1] Cf. Cristiani, *Du Luthéranisme au Protestantisme*, Paris, Bloud, 1909 (Conclusion).

société civile. On a reproché à Luther son attitude devant la révolution sociale. On l'a accusé de se faire le « flattereau des princes », en abandonnant indignement ceux que sa prédication avait lancés contre eux. C'est méconnaître complètement l'esprit de la réforme luthérienne. Luther se détachait de la révolution politique, parce qu'elle lui faisait horreur, parce que rien n'était plus opposé à ses principes, parce que, dans la mesure même où il prônait la révolte contre l'Eglise, il prêchait une soumission d'autant plus illimitée à la domination laïque.

L'esprit qui anime la Réforme n'est pas un souffle de destruction, qui menace toutes les autorités quelles qu'elles soient, c'est le vieil esprit gibelin, violemment anticlérical, mais respectueux du gouvernement laïc. On veut ruiner la domination de l'Eglise mais l'on ne veut pas porter les mêmes coups au prestige de l'Etat. Bien au contraire, on veut exalter sa puissance comme un rempart infranchissable aux usurpations de l'Eglise. Ces conquêtes de la société laïque sur les détenteurs du pouvoir spirituel, sont les plus chères à l'esprit réformé du XVI[e] siècle. Ce sont elles que les pays protestants ont le plus jalousement maintenues et défendues contre tout retour offensif du catholicisme.

CONCLUSION

L'Esprit politique de la Réforme? Le mot est bien ambitieux. Et nous avons presque honte de l'employer au terme de la patiente enquête que nous avons menée auprès des réformateurs et de leurs disciples du XVI[e] siècle. Les travaux tâtonnants d'une « studieuse ignorance », selon le mot méprisant de Huysmans, peuvent-ils, par leurs sondages prudents, atteindre l'âme d'un mouvement aussi vaste et aussi complexe que la Réforme? Le juriste qui parle tire bien bas son chapeau aux littérateurs et aux philosophes. S'il est un mouvement qui répugne à toute définition juridique, c'est bien celui dont l'étude a tenté son incompétence. La Réforme ne se définit pas, elle est diverse comme l'erreur.

Dieu nous garde donc de toute formule définitive! Luther aimait à dire que pour juger les choses politiques il fallait apprendre à « voir entre les doigts ». Nous ne pouvons trouver de conseil plus autorisé en cette matière. La Réforme a dit et voulu beaucoup de choses, et ses disciples lui en font dire beaucoup d'autres. Nous ne songeons pas à résumer ce discours qui sera toujours inachevé. Au moins est-il permis de marquer l'accent tonique. Sur quelle idée, sur quelle tendance la Réforme du XVI[e] siècle a-t-elle mis l'accent? L'oreille encore chargée de cette prodigieuse polyphonie, peut-elle dégager les leit-motivs qui la guident vers son terme dans les éclats fugitifs de leurs lignes obstinées?

Beaucoup d'auditeurs ne retiennent qu'un mot: liberté. Liberté de l'esprit contre le dogme, liberté de la conscience contre la loi, liberté du fidèle contre la hiérarchie, et l'on ajoute aisément: liberté de l'individu contre l'autorité. L'idée est si logique, et si puissant l'esprit qui l'anime, qu'elle peut bien permettre quelque liberté contre l'histoire.

Nous avouons que ce chant ne nous a pas semblé dominant. Il apparaît certes, comme un agréable divertissement dont les réformateurs ont su user pour mieux charmer les vieux instincts de révolte qui dorment au cœur de tous les hommes. Mais ce n'est pas lui qui donne le ton. Qu'on le veuille ou non, les réformateurs n'ont pas été les théoriciens de l'individualisme politique ou religieux.

Mais nous avons entendu sonner d'une toute autre manière le mot de liberté. Il retentit longuement de Wittemberg à Zurich, de Zurich à Berne et de Berne à Genève. Ce n'est pas la liberté dogmatique: partout où la Réforme triomphe, elle impose ses dogmes avec une intolérance qui ne doit rien aux autres religions. Ce n'est pas la liberté des consciences, jamais la vie morale n'a été plus étroitement tenue en bride. Ce n'est pas la liberté des fidèles, partout les églises se regroupent autour d'un nouveau corps de pasteurs. Ce n'est pas enfin la liberté démocratique, l'absolutisme des pays luthériens n'a rien à envier à cet égard aux aristocraties de Zurich et de Genève. Et cependant un grand souffle de révolte a passé sur le monde. Il apporte la *liberté de l'Etat contre l'Eglise.*

La Réforme du XVI[e] siècle a été d'abord et avant tout une formidable poussée laïque.

Soulignons d'un trait vif cette ligne dominante, et nous entendrons s'éloigner l'indistinct brouhaha des idées anarchiques. La symphonie se regroupera naturellement.

Dans la théorie du droit née de la Réforme nous avons noté deux tendances. Nous avons vu la Réforme dégager la vie spirituelle de toute loi contraignante, de toute intrusion de la vie juridique, et rejeter dans le monde le droit tout

entier. Et nous l'avons vue d'autre part réduire ce droit, (dont l'Etat a l'exclusive), à une notion purement formelle. La loi positive devient ainsi, soit l'ensemble des prescriptions arbitraires du « prince », soit le seul domaine d'action de la loi divine chassée de la cité spirituelle. Les deux tendances consacrent la ruine de l'action exercée par l'Eglise dans le siècle. Les lois spirituelles sont abolies et l'Eglise n'a plus à juger les lois séculières : soit que celles-ci réduites à leur forme ne puissent plus donner prise aux censures spirituelles, soit que l'Etat prétende être le seul à pouvoir donner vigueur aux préceptes divins qu'on voudrait lui opposer.

Le domaine philosophique de l'Etat est ainsi protégé par une barrière morale. Il en profite pour tracer plus profondément le sillon de sa frontière matérielle. Plus d'organisation indépendante de la sienne sur son domaine. Plus d'église isolée de ses cadres. Si les églises doivent se former, elles le feront dans son sein et sous son contrôle. L'Etat a seul la haute et basse justice sur ses terres.

Ainsi isolé, ainsi souverain, l'Etat cherche ses titres d'origine. Le ciel les lui donne. Le dogme de la nécessité universelle rend inutile et vaine toute discussion sur la légitimité de l'Etat. L'ordre établi est maître, l'ordre établi est roi, l'ordre établi est de droit divin.

Et, dressant sa tête superbe sur le sol qu'il a conquis, l'Etat « prend conscience » de sa valeur « spirituelle ». Il a voulu enfermer le spirituel dans ses frontières, le spirituel le conquiert à son tour. L'Etat se fait une âme de clerc. Il est le seul élément d'ordre qui existe sur la terre. Il est donc le seul exécuteur des hautes œuvres de Dieu. Il est le sommet de la « culture » et de la moralité.

Sohm peut triompher : « Un monde nouveau est né. Un des deux sommets de la chrétienté s'est écroulé. La puissance spirituelle a disparu... Jamais on n'avait assisté à un si profond bouleversement des notions politiques et juridiques... L'indépendance du droit séculier, la souveraineté de l'autorité séculière, l'Etat reconnu comme le maître exclusif de

toute la puissance publique, toutes ces idées dont est né l'Etat moderne, trouvent dans la réforme luthérienne leur fondement religieux, et partant leur force d'expansion. La Réforme n'est pas seulement une rénovation de la religion, elle est une régénération du monde tout entier ».

Sohm dit vrai. Le grand « profiteur » de la Réforme, ce n'est pas l'individu, c'est l'Etat. L'effet le plus clair d'un mouvement qui pensait exalter la liberté individuelle était de dresser au-dessus des individus et des consciences l'appareil souverain de la puissance étatique.

Serait-ce par là que la Réforme annonce la Révolution? On a souvent dit que les deux mouvements avaient partie liée.

L'auteur ne cherche pas à conclure avant d'avoir étudié. Dans le modeste travail qu'il a tenté, il a voulu prendre solidement en main le premier bout de la chaîne. Il resterait à le relier à l'autre extrémité.

Mais ce point de départ peut indiquer le sens dans lequel semblent devoir être conduites les recherches futures. S'il advenait à l'auteur de les poursuivre il saurait déjà qu'il ne doit pas chercher dans la Réforme l'origine des idées démocratiques et de l'individualisme politique qui ont pris leur essor au XVIII[e] siècle. A des points de vue essentiels l'un et l'autre mouvement se contredisent. A la base de la philosophie sociale de Rousseau est l'idée de la bonté native de l'homme, à la base de la philosophie sociale de la Réforme est l'idée de la corruption foncière de la nature humaine. La Réforme est l'antithèse du rationalisme et la Révolution est une explosion de rationalisme. Entre la Réforme et la Révolution il y a eu Descartes, on est trop porté à l'oublier.

Mais toute l'idéologie révolutionnaire ne se résume pas dans l'évangile démocratique et égalitaire. Le Contrat social contient aussi un chapitre sur la « Religion civile », et les œuvres de la Révolution, les plus lointaines comme les plus proches de nous, montrent assez que ce chapitre n'était pas le moins cher au cœur des disciples de Rousseau.

Qu'on relise ces pages! Dès qu'il aborde la politique religieuse, le rationaliste du XVIII[e] siècle réagit comme le religionnaire du XVI[e].

Les apostrophes contre « le prétendu royaume de l'autre monde, devenu sous un chef visible, le plus violent despotisme dans celui-ci », ou « le pays spirituel, qu'on avait rendu temporel on ne sait comment », nous ramènent au centre des négations de la Réforme.

Ailleurs c'est le sens réformé du principe de distinction, que l'on retrouve, dans la condamnation de « cette religion bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens »; dans l'apologie de « la religion bornée au culte purement intérieur de Dieu; dans le mépris pour la « double puissance qui a rendu toute bonne *politie* impossible dans les états chrétiens »; dans le vieux postulat marsilien enfin: « Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ».

N'entend-on pas revivre les sarcasmes de Luther contre le « droit spirituel », dans l'anathème jeté à cette « sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom »?

Et lorsque nous en venons à la « profession de foi civile », comment ne pas songer aux fameuses théories de Luther sur la « conscience de l'ordre séculier »?

Les idées démocratiques, comme celles qui les contredisent, sont de tous les temps et de toutes les religions, mais elles peuvent être animées d'un esprit différent.

L'esprit qui inspire la démocratie moderne serait-il l'esprit politique de la Réforme? La question est ouverte.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1° Luther.

Dans le corps de l'ouvrage, nous nous référons presque toujours à l'édition critique de Weimar. Quelques références renvoient à l'édition d'Erlangen en soixante-sept volumes, dans laquelle on comprend d'ordinaire, et en outre, les vingt-huit volumes des *Opera exegetica latina* et le *Commentarius in epistolum ad Galatos* (Ed. Irmischer) en 3 vol.

Pour le *Commentaire sur l'Epître aux Romains* on consultera l'édition récente de M. Johannes Ficker à laquelle renvoient les notes.

Enfin on trouvera également des références aux deux recueils de correspondance luthérienne: De Wette, *Dr. Martins Luthers Briefe* (6 vol.) (1825-1856), Enders, *Dr. Martins Luthers Briefwechsel* (1884-1903).

Principales œuvres de Luther intéressant la philosophie politique:

Commentaire sur l'Epître aux Romains (*1515-1516*). (Ed. Ficker). Intéresse surtout la philosophie du droit.

Resolutio lutheriana super propositionem XIII de potestate papæ (*1519*). (Ed. de Weimar, t. II, p. 224).

Von dem Papsthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (*1520*). (Ed. de Weimar, t. VI, p. 276 et s.).

Von den guten Werken (*1520*). (Ed. de Weimar, t. VI, p. 213 et s.).

An den christlichen Adel deutscher Nation (*1520*). (Ed. de Weimar, t. VI, p. 416 et s.).

De Captivitate Babylonica (*1520*). (Ed. de Weimar, t. V. p. 554).

De Libertate Christiani (*1520*). (Ed. de Weimar, t. VII, p. 12).

Les huit sermons de Wittemberg (*1521*). (Ed. de Weimar, t. X^3, p. 1).

Treue Vermahnung zur allen Christen sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung (*1522*). (Ed. de Weimar, t. VIII, p. 683).

Von weltlicher Oberkeit und wie weit man ihr gehorsam schuldig sei (*1523*). (Ed. de Weimar, t. XI, p. 256).

Das eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu beruffen (*1523*). (Ed. de Weimar, t. XI, p. 401).

Ermahnung zum Frieden über die zwölf Artikeln der Bauernschaft ein Schwaben (*1525*). (Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 321).

Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern und Ein Sendbrief von harten Büchlein (*1525*). (Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 394).

Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament (*1525*). (Ed. de Weimar, t. XVIII, p. 32-214). Les passages les plus intéressants p. 68 à 81.

Sermons sur le Deuteronome: Unterrichtung wie sich die Christen in Mosen sollen schicken. (Ed. de Weimar, t. XVI, p. 363 et s.).

Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können (*1526*). (Ed. de Weimar, t. XIX, p. 616 et s.).

Unterricht der Visitatoren (*1527*). (Ed. de Weimar, t. XXVI, p. 209).

Vom Kriege wider die Türken (*1529*). (Ed. de Weimar, t. XXX^2, p. 111).

A partir de 1530 on ne trouve plus de traités de l'importance de ceux que nous venons d'énumérer. Luther continue pourtant de parler des choses politiques dans d'innombrables écrits: adresses aux princes, commentaires des livres saints, sermons, propos de table. Les plus intéressants à consulter sont peut-être le *Commentaire du psaume 101* (Ed. de Weimar, t. LI) et le *Commentaire du psaume 82* (Ed. de Weimar, t. XXXI^1).

Deux recueils de textes luthériens sont à signaler:

Ernst Zimmermann, *Geist aus Luthers Schriften oder Concordia*, 1827.

Hermann Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, Munich, 1917.

(Ce dernier n'est pas un simple recueil de textes, mais l'abondance et la longueur des citations est un des principaux mérites de l'ouvrage).

2° Zwingli.

Les œuvres de Zwingli sont présentées dans deux éditions d'ensemble:

Schuler Melchior und Schultess Johannes, *Zwinglis Werke*, 8 Bde, Zürich, 1828-1842.

Egli und Finsler, *Zwinglis Werke*, Bd. I, u. II, Leipzig, 1905-1908.

Cette dernière édition (la seule que nous ayons pu consulter)

forme les tomes LXXXVIII et LXXXIX du *Corpus reformatorum*. Elle est encore incomplète et ne donne pas les dernières œuvres de Zwingle.

Intéressent surtout la philosophie politique:

Auslegen und Gründ der Schlussreden (*14 Juillet 1523*), Articles 34 à 43. (*Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 298 à 348).

Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit (*30 Juillet 1523*). (*Corp. ref.*, t. LXXXIX, p. 458).

3° Calvin.

Nous avons utilisé principalement l'*Institution Chrétienne* dont on connaît les éditions successives.

Edition princeps en latin de 1536 en six chapitres. (Voir surtout le chapitre VI: *De libertate christiana* comportant les développements sur la puissance ecclésiastique et l'autorité civile). (*Corp. ref.*, t. XXIX).

Des éditions successives comportant seize, dix-sept ou vingt chapitres furent publiées de 1539 à 1554. Elles sont reproduites synoptiquement dans le tome XXIX du *Corpus reformatorum*. Nous utilisons surtout l'édition française de 1541, récemment éditée par M. Abel Lefranc (Paris, Champion, 1911).

Edition définitive de 1559 en quatre livres. (*Corp. ref.*, t. XXX).

Et sa traduction française de 1560. (*Corp. ref.*, t. XXXI et t. XXXII). Nos références renvoient de préférence à cette dernière édition.

Parmi les autres écrits de Calvin, signalons surtout: les *Sermons sur le Cinquième Livre de Moïse* (*Corp. ref.*, t. LIII et LIV), et le *Commentaire sur Samuel* (*Corp. ref.*, t. LVII).

Nous citons également un petit recueil sans date paraissant du début du XVII[e] *siècle* conservé à la Bibliothèque Nationale sous le titre: *Doctrine de M[e] J. Calvin sur l'obéissance et subjection deue aux rois.*

A consulter également:

Briefve instruction pour armer tous les fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes, Genève, 1545.

Contre la secte fantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels, Genève, 1547.

Déclaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous chrétiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu par Jean

Calvin contre les erreurs détestables de Michel Servet où il est montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit le méchant a esté exécuté par justice en la ville de Genève, Genève, 1554.

4° Monarchomaques.

Nous utilisons exclusivement les monarchomaques français.

Hotman, *Franco-Gallia* (*1572*).

Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins composé par Eusèbe Philadelphe cosmopolite en forme de dialogues, Edimburgh, 1574.

Une édition commune de 1580 groupe les deux ouvrages de Th. de Bèze et de Junius Brutus.

Vindiciæ contra tyrannos sive de principis in populum populique in principem legitima potestate Junio Bruto Celta Auctore. (Traduit en français en 1581).

De jure Magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus. (Attribué à Bèze).

*
* *

Les ouvrages de seconde main, auxquels nous avons fait les plus larges emprunts, sont, pour le moyen âge, les trois derniers tomes de l'histoire des Carlyle (*A History of Political Mediæval Theory in the West*), et le tome III du *Genossenschaftsrecht* de Gierke (*Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters*). — (Pour les doctrines politiques du moyen âge nous utilisons la traduction française Maitland-de Pange, Paris, 1914).

Pour Luther, les œuvres de Denifle du côté catholique, Sohm et Troeltsch du côté protestant semblent fondamentales.

Deux intéressantes monographies de MM. Otto Dreske et Jakob Kreutzer sur la philosophie politique de Zwingle sont à noter au tout premier plan (la seconde surtout).

Pour Calvin l'œuvre intelligente de Kampschulte et les travaux patients de Cornelius sont complétés, (nous ne disons pas remplacés), par l'ouvrage monumental de M. Doumergue.

L'étude des monarchomaques reste à faire: le travail de M. Treumann est trop synthétique et néglige délibérément le sens historique des doctrines successives.

INDEX

(Nous ne reprenons que les ouvrages ayant trait à l'objet propre de nos recherches. Pour le moyen âge, les anabaptistes ou la guerre des rustauds, voir les références des notes).

ANQUEZ (Léonce), *Histoire des Assemblées politiques des Réformés de France (1573-1622)*, Paris, 1859.

BARON (Hans), *Calvins Staatsanschauung und das konfessionnelle Zeitalter,* Munich, 1924.

BAUDRILLART, *Bodin et son temps,* Paris, 1853.

BELOW (Georg von), *Die Bedeutungen der Reformation für die politische Entwicklung,* Leipzig, 1918.

BERGER (Arnold), *Martin Luther in kulturgeschichtlichen Darstellung* (3 volumes), Berlin, 1895-1909.

BEYERHAUS (Gisbert), *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriff,* Berlin 1910.

BINDER (J.), *Luthers Staatsauffassung (Beiträge zur Philosophie der dt. Idealismus)*, Erfurt, 1924.

BOEHMER, *Luther im Lichte der neuren Forschung,* (dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1906, p. 127).

BOIS (Henri), *La Philosophie de Calvin,* Paris, 1919.

BORGEAUD (Charles), *L'Académie de Calvin,* Genève, 1900.

BOURGINE, *Le Protestantisme et les Sociétés modernes,* Avignon, 1916.

BRADENBURG, *Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft,* (dans *Schriften der Verein für Reformations geschichte,* Halle, 1901).

BRIEGER, *Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Auffassung Luthers,* (dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1892).

BUISSON (Ferdinand), *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre. (1515-1563)*, Paris, 1892, 2 vol.

CADIX, *L'Etat. Sa notion et ses rapports avec l'Eglise d'après Calvin,* Paris, 1900.

CARDAUNS, *Die Lehre vom Widerstandsrecht gegen die rechtmässige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. jahrhunderts* (Dissertation), Bonn, 1903.

CARTIER (Alfred), *Les idées politiques de Théodore de Bèze d'après le traité: Du droit des Magistrats sur leurs sujets,* Genève, 1900.

CHOISY (Eugène), *La Théocratie à Genève au temps de Calvin,* Genève, 1897.

Id. *L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze,* Genève, 1902.

CORDIER (Léopold), *Jean Jacques Rousseau und der Calvinismus,* Langensalza, 1915.

CORNELIUS (C. A.), *Historische Arbeiten vornehmlich zur Reformationszeit,* Leipzig, 1899.

CRISTIANI (Abbé Léon), *Luther et le Luthéranisme,* Paris, 1909.

Id. *Du Luthéranisme au Protestantisme,* Paris, 1911.

Id. *Luther et la question sociale,* Paris, 1912.

CRÜE (Francis de), *L'action politique de Calvin hors de Genève,* Genève, 1909.

DENIFLE (Henri), O. P., *Luther und Luthertum* (Trad. Paquier, 3 vol., Paris, 1910).

DOCK (A), *Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich der grosse,* Strasbourg, 1897.

DOUMERGUE (Emile), *Jean Calvin. - Les Hommes et les choses de son temps,* (5 vol. parus), Lausanne, 1899-1917.

Id., *La Réformation et la Révolution. - La Réforme et le Moyen-âge. - La Réforme et les temps modernes,* Montauban, 1910.

Id. *Calvin le fondateur des libertés modernes,* Montauban, 1898.

DRESKE (Otto), *Zwingli und das Naturrecht,* Halle, 1911.

DREWS, *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers,* (dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1908).

ERHARDT (Eugène), *La notion de droit naturel chez Luther,* Paris, 1901.

FAZY (Henri), *Les Constitutions de la République de Genève,* Genève, 1890.

FIGGIS (John Neville), *From Gerson to Grotius,* Cambridge, 1916.

FLEINER (Fritz), *Le rôle de la Suisse dans l'évolution des théories politiques modernes,* Zurich, 1916.

FOSTER (Herbert), *Calvins-Programm for a puritan State in Geneva,* (dans *The Harward Theological Review,* Octobre, 1908).

FRÉDÉRICQ (Paul), *L'influence du Calvinisme sur les libertés modernes,* Bruxelles, 1909.

GABEREL (J.), *Histoire de l'Eglise de Genève depuis le commencement de la Réformation jusqu'à nos jours,* (3 vol.), Genève, 1850-1862.

GAUTIER (Jean-Antoine), *Histoire de Genève,* (9 vol.), Genève, 1898-1914.

GIERKE (Otto von), *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlicher Staatstheorien,* 3e ed., Breslau, 1913.

GOYAU (Georges), *Une Ville-Eglise. - Genève (1595-1907).* (2 vol.), Paris, 1919.

GRISAR (Hartmann), S. J., *Luther,* (3 vol.), Fribourg en Brisgau, 1911-1912.

GROSCLAUDE (Charles), *Exposition et Critique de l'Ecclésiologie de Calvin,* Genève, 1896.

HERMELINCK, *Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und weltliche Obrigkeit,* (dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1908).

HERMINJARD (A. L.), *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française,* (5 vol.), Paris, 1878.

HEYER, *L'Eglise de Genève (1535-1909). Esquisse historique de ses diverses constitutions avec la liste de ses pasteurs et professeurs,* Genève, 1909.

HIESTER (Prof. A. V.), *Calvin and Civil Liberty,* (dans *The reformed Church review,* Avril, 1909).

HUMBERTCLAUDE (Henri), *Erasme et Luther,* Paris, 1913.

HUNDESHAGEN, *Uber den Einfluss des Calvinismus über die Ideen von Staat und Staatsbürgerliche Freiheit,* Berne, 1842.

IMBART DE LA TOUR (Pierre), *Les Origines de la Réforme,* (3 vol.), Paris, 1905-1914.

JANET (Paul), *Histoire de la Science Politique,* (2 vol.), Paris, 1872.

JANSSEN (Jean), *Geschichte des deutschen Volks seit dem Ausgange des Mittelalters,* (8 Bde), 1879-1903. — (Traduit sur la 14e édition allemande par C. Paris sous le titre: *L'Allemagne et la Réforme,* (6 vol.), Paris, 1889-1902).

Jordan (Hermann), *Luthers Staatsauffassung,* Munich, 1917.

Kampschulte (F. W.), *Johannes Calvin. - Seine Kirche und Sein Staat in Genf,* (2 vol.), Leipzig, 1869-1899.

Köhler (K.),*Luther und die Juristen,* Gotha, 1873.

Koestlin, *Luther. Sein Leben und seine Schriften,* (2 vol.), Berlin, 1903.

Kolde (Théodor), *Martin Lüther,* (2 vol.), 1884-1888.

Kreutzer (Jakob), *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit,* Stuttgart, 1909.

Kuhn (Félix), *Luther. - Sa Vie et son Œuvre,* Paris, 1883-1884.

Lang (Auguste), *Grundsätze der reformierter Kirchenverfassung,* (dans *Reformierte Kirchenzeitung,* 1899).

Id. *Zwingli und Calvin,* Bielefeld, 1913.

Id. *Die Bekehrung Johannes Calvins.* (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche. - II).

Id. *Johannes Calvin. - Ein Lebensbild zu seinem 400. Geburtstag am 10. Juli 1909,* Leipzig, 1909.

Id. *Die Reformation und das Naturrecht,* Gütersloh, 1909.

Lefranc (Abel), *La Jeunesse de Calvin, Paris,* 1888.

Lenz (G.), *Die Bedeutung des Protestantismus für die Aufbau einer allgemeinen Staatslehre,* Tübingen, 1924.

Lobstein, *La Connaissance religieuse d'après Calvin. - Etude d'histoire et de dogmatique,* (Lausanne, 1909.

Masson (Pierre-Maurice), *La Religion de Jean Jacques Rousseau,* Paris, 1916-1917.

Méaly (Paul), F. M., *Origine des idées politiques libérales en France. - Les publicistes de la Réforme sous François II et Charles IX,* Paris, 1903.

Monod (Léopold), *Calvin et son idéal théocratique,* Lyon, 1909.

Müller (Karl), *Untersuchung über Lüther und Carlstadt,* Tübingen, 1907.

Id. *Lüthers Aeusserungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser.* (Sitzungsberichte der bayer. Akademie phil. hist. klasse, 1915).

Id. *Lüther und Melanchton über das Jus gladii (1521),*1916.

Müller (J. T.), *Die symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche,* Stuttgart, 1869.

Paulus (Nikolaus), *Die Strassburger Reformatorem und die Gewissensfreiheit,* Fribourg en Brisgau, 1895.

Id. *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert,* Fribourg en Brisgau, 1911.

Renaudet (A.), *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie. - 1494-1517,* Paris, 1916.

Rieker (Karl), *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart,* Leipzig, 1893.

Romier (Louis), *Les Origines politiques des guerres de religion,* Paris, 1914.

Schultess-Rechberg (Gustav. von), *Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche,* Aarau, 1909.

Seeberg, *Lüthers Stellung zu der sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit,* (dans *Neue kirchliche Zeitschrift,* 1901).

Sehling (E.), *Geschichte der prot. Kirchenverfassung,* 1914.

Sohm, *Kirchenrecht,* Bd. I: *Die historischen Grundlagen,* Leipzig, 1892. Bd. II (posthume): *Katholisches Kirchenrecht,* Münich, 1923.

Stevenson (Richard Taylor), *John Calvin the Statesman,* Cincinnati, 1907.

Strohl (H.), *L'Evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515. - L'Epanouissement de la pensée de Luther de 1515 à 1520,* Paris-Strasbourg, 1924.

Treumann (Rudolph), *Die Monarchomachen,* Leipzig, 1895.

Troeltsch (Ernst), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* Munich, 1912.

Id. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt,* Munich, 1911.

Waring (L. H.), *The politicals theories of Martin Luther,* Londres, 1910.

Weill (G.), *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les gucrres de religion.*

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS ..... p. 7-8

INTRODUCTION : La Pensée politique du Moyen âge.

Les trois sources de la pensée politique du Moyen âge: La philosophie scolastique et la théologie. — Le Droit romain et les légistes. — Les Canonistes. — Collaboration des idées et des faits ..... p. 9 à 13

I. — *La théorie du Droit.*

Importance de la théorie du droit dans la philosophie médiévale.

Les deux traditions recueillies par le moyen âge: l'enseignement des jurisconsultes romains. — La tradition patristique.

La renaissance de la philosophie hellénique et Saint Thomas: Définition des caractères formels du Droit. — La matière du Droit. — Importance prise par cette idée. — Le Bien donne à la loi sa force, sa « vigueur », sa « raison ».

Définition de la Justice et du Bien. — Distinctions d'Aristote. — L'objectivité de la justice. — Le développement thomiste. — La distinction des lois. — La syndérèse et la loi éternelle. — Valeur de la loi naturelle, de la loi positive. — La loi éternelle matière et cause du droit positif.

Nature de la loi éternelle: Les querelles doctrinales des derniers siècles du moyen âge. — Le nominalisme et la théorie du bon plaisir divin. — Le thomisme et la théorie de la raison éternelle.

L'importance de la doctrine du droit naturel dans la pensée médiévale. — Fluctuations de la doctrine au cours du moyen âge. — Son état à la fin du XV^e^ siècle ..... p. 14 à 33

II. — *L'Etat et le Droit.*

Les luttes du Sacerdoce et de l'Empire et les premières doctrines politiques. — Les défenseurs du Sacerdoce. — Les défenseurs de l'Empire. — Le sens du droit divin.

La renaissance de l'Aristotelisme. — Double sens de l'Aristotelisme.

La synthèse thomiste: Fondement rationnel des cités. — Objet, sujet et limites de l'autorité. — L'Etat a une légitimité d'objet. — La Souveraineté du Bien public.

Marsile de Padoue et l'Averroïsme. — Le point de vue subjectif passe au premier plan. — La nécessité de forme: le consentement populaire, — l'élection.

Le développement de la philosophie politique au XIV^e^ et au

XV^e Siècle. — Progrès des doctrines subjectivistes. — Thèses modérées d'Occam et d'Allmain. — Le Subjectivisme de Nicolas de Cues: le Principe de l'Autorité consentie ..... p. 34 à 62

III. — *La Souveraineté de l'Etat.*

Influence des doctrines abstraites sur l'évolution politique. — La Renaissance de l'Idée de Souveraineté.

La lutte contre l'Empire. — Hantise de l'Empire chez les premiers romanistes. — Les nouveaux Etats affirment leurs droits. — Leur reconnaissance juridique. — « Le Roi de France est empereur en son royaume ».

La lutte contre la féodalité. — L'anarchie féodale. — L'émiettement de la puissance publique. — La souveraineté renaissante n'est pas exclusive.

La lutte contre l'Eglise. — Sens politique du christianisme: la distinction du spirituel et du temporel. — Rapports de l'Eglise et de l'Etat. — Les prétentions de certains doctrinaires et de certains pontifes. Leur portée exacte. — Théorie normale du Moyen âge: pouvoir indirect de la papauté « in temporalibus ».

Caractéristique essentielle de la société médiévale: Dualité de la vie sociale. — Souveraineté des deux puissances dans leurs domaines respectifs. — Premiers symptômes des efforts de l'Etat pour réduire à l'unité la vie sociale. — Les doctrines de Marsile de Padoue. — Leur nouveauté. — Leur portée. — Progrès des Etats à la faveur du grand schisme. — L'Ere des Concordats ..... p. 63 à 87

Conclusion: Etat de l'évolution politique et doctrinale à la veille de la Réforme ..... p. 88

CHAPITRE I. — Le Point de vue politique de la Réforme.

Diversité des manifestations politiques inspirées par la Réforme au XVI^e siècle. — Leur caractère. — Leur couleur ..... p. 89 à 91

I. — *Luther et Zwingle.*

Comment Luther aborda les questions politiques. — L'Etat antithèse de l'Eglise. — Evolution de la pensée politique de Luther. — Son point de vue politique: Il étudie l'Etat en théologien. — Sa méthode et ses sources: l'esprit biblique. Mépris de la philosophie. Appel à l'Ecriture. — Le droit judaïque. — La « Politique » tirée de l'Ecriture Sainte .... p. 92 à 98

Zwingle: l'humaniste et le citoyen. — L'esprit civique a précédé en Zwingle la mystique du réformateur. — Sa formation philosophique. — Zwingle et Aristote. — Zwingle et Marsile de Padoue. — L'Esprit laïc. — Exaltation de cet esprit après son ralliement à la Réforme. — La politique de Zwingle rejoint celle de Luther: la Bible norme unique de la vie politique. p. 98 à 101

II. — *Guerre des Rustauds et Anabaptisme.*

La Crise du droit divin. — L'Evangile mythe de la révolution sociale.

Origine de la guerre des rustauds .— Influence des doctrines réformées. — Une révolution mystique. — L'appel au droit divin. — Les pamphlets. — Les articles. — Les Constitutions. L'influence hussite. — Munzer. — La révolution sanglante: Franckenhausen.

L'anabaptisme zurichois. — Denk et Sattler. — Les Melchiorites des Pays-Bas. — Bockelson à Münster. — La Jérusalem communiste. — Ecrasement de l'anabaptisme ..... p. 102 à 113

III. — *Calvin.*

Dispersion de la Réforme après les désordres anabaptistes. — Réaction de la pensée protestante contre les doctrines qui la déforment.

Les premières pensées politiques de Calvin. — Leur originalité contraste avec ses œuvres postérieures où il reprend le point de vue luthérien. — L'œuvre religieuse de Calvin: la Synthèse de la Réforme. — Sa pensée politique. — Opposition de l'Etat à l'Eglise. — Respect de l'ordre civil. — L'esprit biblique. — Son œuvre politique: le législateur et l'homme d'Etat. — Genève ..... p. 114 à 121

IV. — *Les Monarchomaques.*

Les guerres de religion en France. — Position nouvelle du problème politique. — Naissance au sein du protestantisme d'une opposition contre l'autorité civile. — Contradiction des doctrines réformées et de l'attitude politique des protestants français. — La Saint-Barthélémy. — Révolte ouverte des huguenots.

Les premiers théoriciens de la guerre civile. — Hotman s'en tient au point de vue historique et juridique. — Bèze, en théologien, essaie de plier la doctrine réformée aux nouveaux besoins des temps. — Les « Vindiciæ contra tyrannos ». — Sens de la doctrine politique des monarchomaques. — Elles doivent leur couleur à la Réforme, et leur matière à la philosophie médiévale.

La renaissance de la philosophie politique naturelle. — Grotius. — La ligne réformée se brise.

But de l'ouvrage: définir et mesurer l'influence que, dans sa forme première, la théologie réformée a exercée sur la pensée politique et sur le développement des institutions ..... p. 122 à 130

CHAPITRE II. — La Théorie du Droit.

Méfiance des réformateurs pour les juristes et pour la notion même du Droit ..... p. 131 à 133

I. — *Les Définitions du Droit.*

Vues fragmentaires et contradictoires des Réformateurs sur l'ordre juridique. — Contradictions concernant le droit naturel. — Définition confuse de la distinction des lois. — Confusion. — Incertitude ..... p. 134 à 146

II. — *La Philosophie du Droit.*

La notion de justice dans la philosophie catholique. — Son unité. — L'ordre juridique et l'ordre moral. — Leurs rapports. — Principe de leur distinction. — La liberté humaine.

La notion de justice d'après les réformateurs. — Prolégomènes: corruption originelle: serf-arbitre. — Négation des œuvres et du mérite. — La loi morale: sa perfection qui la rend impossible à accomplir; son « imbécillité ». — Condamnation de la notion catholique de justice.

Les principes positifs. — Les deux justices: la loi et l'Evangile. — Les contradictions de la doctrine. — Incapacité des réformateurs à donner une base objective à la notion de justice. — La justice notion illusoire, catégorie inutile. — Le retour au principe nominaliste: la justice est ce qui plaît à Dieu.

Le Droit naturel. — La double face du droit naturel. — Mépris des réformateurs pour ce qu'il a de naturel et d'humain. — Exaltation de son origine divine immédiate. — Le droit naturel produit de la grâce et de l'inspiration divine. — Ravalement de la philosophie naturelle et rationnelle du droit.

Le Droit positif. — Le Droit n'a plus de fondement moral. — Le Droit n'a plus de force directive. — La loi n'oblige pas les consciences. — Caractère extérieur du Droit. — Le Droit contrainte extérieure. — Double signification de la loi positive. — L'ordre civil refuge de la loi morale extérieure. — Confusion du civil et du moral. — Deuxième sens de la loi: expression de l'action perpétuelle de Dieu sur le monde. — Le déterminisme théologique. — L'apothéose du droit établi.

La théorie du droit se réduit à sa négation ..... p. 147 à 187

III. — *Les Dissidents.*

Théoriciens protestants du droit naturel. — Ils s'écartent des principes théologiques de leurs maîtres. — Melanchton: sa philosophie naturelle et son « synergisme ». — Hooker et l'Anglicanisme. — Grotius et l'Arminianisme ..... p. 188 à 192

Conclusion: L'avenir de la théorie du droit de la Réforme. p. 193 à 195

CHAPITRE III. — L'Etat et le Droit.

Luther a conscience d'avoir profondément modifié la conception de l'Etat. — Valeur de cette affirmation ..... p. 196 à 198

I. — *Les Définitions de l'Etat.*

Imprécision des idées des réformateurs sur les éléments constitutifs de l'Etat. — La discussion sur les formes de Gouvernement. — Luther et ses princes. — Zwingle et la république Zurichoise. — Variations de Calvin. — Faible intérêt des doctrines de la Réforme touchant la forme de la vie publique. p. 199 à 208

II. — *La « Conscience de l'ordre séculier ».*

La Réforme prétend avoir restitué la valeur morale de l'Etat en condamnant l'ascétisme catholique. — Influence de la lutte contre le monachisme sur la pensée politique de Luther. —

Fausse position du problème politique, — méconnaissance de l'objet propre de l'Etat, — au regard des chrétiens, — au regard du « monde », — l'Etat réduit à des fonctions morales qui lui sont étrangères.

Zwingle accentue la théorie luthérienne. — L'Etat soldat de la loi divine.

Position de Calvin: — l'anabaptisme a renouvelé le problème, — Calvin reprend la pensée zwinglienne, — l'Etat est le bras du gouvernement divin.

L'Etat conçu en fonction d'un idéal métaphysique. — Danger et portée de l'erreur ..... p. 209 à 223

III. — *Le Droit divin de l'Etat.*

Le droit divin au moyen âge, — sens nouveau que lui donne la Réforme. — Le droit divin de l' « ordre établi ». — Renversements des rapports entre l'Etat et le Droit. — Impossibilité de mesurer l'autorité à la règle de droit; — l'autorité n'a pas de sujet nécessaire. — Luther et la souveraineté populaire. — Zwingle et Calvin confirment que tous les régimes ont la même valeur divine. — Les princes n'ont pas de leur côté un droit propre sur le pouvoir, — la souveraineté n'appartient qu'à Dieu; — la légitimité de l'autorité ne dépend pas des conditions de son exercice, — l'obéissance due aux tyrans, Contradiction avec la doctrine médiévale.

Les limites de l'autorité: — « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », — étendue du droit de résistance contre l'autorité persécutrice; — la Réforme oppose l'obéissance due à l'autorité temporelle à la révolte commandée contre l'autorité spirituelle, — position des rois qui se font les esclaves du Pape. — La Réforme désapprouve toute justification de la révolte par les principes du droit naturel, — elle oppose les préceptes de l'Evangile ne permettant que la résistance passive, — la résistance active ne peut se justifier que si elle est autorisée par le droit positif, — concordance de Luther, Zwingle et Calvin dans le respect de la légalité, les Réformateurs théoriciens du conservatisme.

Respect, honneur, amour dû à l'autorité séculière. — Apothéose de l'Etat ..... p. 224 à 248

IV. — *Le Droit de résistance chez les Monarchomaques.*

Les doctrines des monarchomaques contredisent les positions de la Réforme, — leurs causes historiques, — leurs sources doctrinales.

Nouvelle position du problème politique. — Les origines politiques des guerres de religion, — premières théories, — le système historique d'Hotman, — le glissement vers les doctrines abstraites, — le « Réveille-matin des français ».

Les ministres reprennent la direction doctrinale du mouvement, — Bèze et Brutus, — fondement théologique de la souveraineté populaire, — le droit de révolte contre le tyran, — contradiction des principes politiques de la Réforme, — maintien de la philosophie du droit réformée.

Sources doctrinales des théories nouvelles: leur rapport avec les doctrines constitutionnelles des derniers siècles du moyen âge.

Les doctrines des monarchomaques et la Réforme. — Leur portée. p. 249 à 268

Conclusion: Sens philosophique et politique du droit divin prêché par la Réforme. — L'exaltation de l'ordre laïc ..... p. 269 à 272

CHAPITRE IV. — La Souveraineté de l'État : I. La Distinction du Spirituel et du Temporel.

La notion de souveraineté à la veille de la Réforme.

Principe catholique de la distinction du spirituel et du temporel. — L'Eglise société temporelle. — Indépendance de son organisation temporelle des autres sociétés humaines.

La critique luthérienne: sa prétention de restaurer une distinction inconnue du moyen âge. — Sa critique des abus du système catholique: l'union de la crosse et du glaive; le pouvoir de la papauté « in temporalibus ». — Sa critique des principes : l'Eglise n'est pas une société temporelle. — Conséquences de l'erreur catholique: restriction de la souveraineté de l'Etat, « ratione materiæ », « ratione personæ ». — Négation de la souveraineté ecclésiastique; négation du pouvoir législatif de l'Eglise et de sa juridiction. — L'Eglise n'est pas une société comparable aux autres sociétés humaines.

Les principes positifs: Evolution historique de Luther. — Distinction de l'Eglise mystique et de la chrétienté extérieure. — Les éléments extérieurs de l'Eglise s'effacent puis disparaissent; l'Eglise règne de l'esprit pur; le spirituel libéré du temporel.

Conclusion: Le nouveau principe de distinction: domaine purement spirituel de l'Eglise; souveraineté exclusive de l'Etat sur le temporel; l'Etat souverain territorial absolu ..... p. 273 à 304

CHAPITRE V. — La Souveraineté de l'Etat : II. Les Rapports du Spirituel et du Temporel.

Du territorialisme à l'Eglise d'Etat. — Position des réformateurs sur la question des rapports du spirituel et du temporel ..... p. 305 à 307

I. — *Zwingle.*

La Réforme à Zurich. — La situation de l'Eglise et de l'Etat. — Les conseils de Bourgoisie à la tête du mouvement de réforme. — Progrès des pouvoirs religieux de l'Etat. — La fondation de l'Eglise d'Etat.

La doctrine de Zwingle. — Son point de vue négatif conforme aux principes luthériens. — Son point de vue positif: l'Eglise visible. — La paroisse cellule de l'Eglise. — Organisation démocratique de la paroisse. — L'Eglise trouve son « représentant » naturel dans les pouvoirs civils. — L'acceptation de l'Eglise d'Etat ..... p. 308 à 320

II. — *Luther.*

Les contradictions de Luther. — De la distinction rigoureuse du spirituel et du temporel à l'Eglise d'Etat. — Explications qu'on en a données. — Les deux conclusions sont-elles vraiment contradictoires? — Le Principe de distinction du spirituel et du temporel serait-il à l'origine du « jus sacrum » de l'Etat?

Valeur négative du principe de distinction: Interdiction de donner à l'Eglise un sujet « humainement défini ». — L'Eglise sans forme spécifique, sans rempart contre les entreprises de l'Etat.

Valeur positive du système: Distinction de l'Eglise et de la chrétienté extérieure. — Rôle de l'Etat dans la chrétienté extérieure.

Les droits de regard de l'Etat sur les manifestations extérieures du spirituel. — L'Etat juge de la doctrine.

Les droits du prince « chrétien » dans l'Eglise. — Le prince chrétien membre sacerdotal de l'Eglise. — Le droit de réformation. — L'évêque de nécessité. — L'Etat « præcipuum membrum ecclesiæ ».

Conclusion du luthéranisme. Sous Luther: l'Eglise sans organisation spécifique sous la direction extérieure de l'Etat. — Après Luther: organisation juridique de l'Eglise au sein de l'Etat ..... p. 321 à 343

III. — *Calvin.*

Position de Calvin. — L'Eglise d'Etat à Genève avant l'arrivée de Calvin. — Sens de la Réforme calviniste. — Calvin et le sujet du pouvoir ecclésiastique: confusion de la communauté religieuse et de la Société civile. — Le Statut de l'Eglise calviniste. — Dans la forme elle reste une institution d'Etat.

L'idée-force de la réforme calviniste. La souveraineté de Dieu: Dans l'Eglise elle fonde l'indépendance et l'autorité du clergé. Elle légitime l'action de l'Eglise sur les pouvoirs publics. Dans l'Etat elle cléricalise le magistrat. — Devoirs spirituels des pouvoirs civils. — L'Etat « procureur de la vérité divine ». — Le trait d'union entre les deux pouvoirs: le Consistoire. — Physionomie de l'institution. — Les luttes de Calvin: l'esprit clérical contre l'esprit laïc.

Le sens de la victoire de Calvin: Valeur spirituelle de l'Etat calviniste. — La Ville-Eglise ..... p. 344 à 374

Conclusion: Le double aspect de la confusion réformée: Laïcisation de l'Eglise. Spiritualisation de l'Etat ..... p. 375-376

CHAPITRE VI. — L'Individualisme.

Opinion courante sur l'esprit politique de la Réforme: La Réforme c'est l'Individualisme. — Objet du chapitre: Etudier la place des idées individualistes dans la philosophie et l'ecclésiologie des Réformateurs, et mesurer l'influence qu'elles ont pu exercer sur les sociétés politiques ..... p. 377 à 380

I. — *Le Libre examen.*

L'individualisme principe de connaissance dogmatique. — Définition courante du libre examen. — Le principe de la connaissance dans le catholicisme: — l'Ecriture et la tradition. — La Réforme oppose l'Ecriture à la Tradition: — l'argument d'autorité, — l'argument subjectif: les droits individuels du chrétien. — Valeur négative du libre-examen prêché par la Réforme.

Les principes positifs de connaissance d'après la Réforme. — Condamnation de la philosophie et du rationalisme. — Le témoignage intérieur du Saint Esprit, — son sens exact, — condamnation du subjectivisme mystique. — La Bible seule règle objective de vérité. — Nécessité, suffisance, évidence de l'Ecriture. — Caractère absolu et objectif de la vérité biblique. — L'interprétation, — l'autorité doctrinale des Réformateurs remplace l'autorité de l'Eglise romaine ..... p. 381 à 401

II. — *La Liberté chrétienne.*

L'individualisme principe de morale. — L'individualisme moral dans les premières œuvres de Luther. — La « royauté spirituelle ». — Sa contre-partie: Le Serf-arbitre. — La Prédestination. — Valeur individualiste de la morale calviniste. — Portée exacte de l'individualisme réformé: Servitude sous le joug de Dieu, mais libération des règles extérieures humaines.

Les résultats de la Réforme contredisent ses promesses. — La « morale d'Etat ». — Extériorisation de la loi morale. — Développement du rigorisme extérieur.

La contradiction existe au sein même de la doctrine. — En proclamant la liberté chrétienne on rejette la loi morale dans la vie civile. — La prédestination et le serf-arbitre imposent la nécessité d'une loi extérieure rigoureuse.

Valeur purement négative de l'individualisme dans la philosophie réformée. — La Réforme condamne l'individualisme positif des anabaptistes. — Protestation des réformateurs contre toute transposition de leurs principes dans le domaine politique ... p. 402 à 425

III. — *Le Sacerdoce Universel.*

L'individualisme principe d'organisation sociale. — La Réforme en a-t-elle favorisé l'avènement en substituant dans l'Eglise le principe d'association au principe d'institution?

Définition des deux principes. — Position en apparence individualiste de la Réforme: Négation de l'institution divine du Sacerdoce, — égalité des droits de tous les chrétiens, — nécessité du consentement des fidèles à toutes les réalités de la vie ecclésiastique.

Les églises nées de la Réforme ne sont pourtant pas individualistes. — Condamnation des communautés anabaptistes, sens et portée de la condamnation.

Comment s'expliquent les contradictions de la Réforme: Elle a nié le principe d'institution dans la mesure où il était rapporté par le catholicisme à un corps de pasteurs, à une constitution

extérieure, — mais elle a maintenu que le centre de gravité de l'Eglise était dans les réalités objectives instituées par le Christ: Parole, Sacrements, Trésor de Grâce, et que ces réalités étaient supérieures et extérieures à la multitude. — Exposé de la doctrine de Luther, Zwingle et Calvin à cet égard. — Le principe d'institution, corrigé et amendé, reste à la base des Eglises réformées. — Elles ne laissent aucune place à l'individualisme.

Influence de l'ecclésiologie réformée sur les sociétés politiques. — Aucun principe nouveau. — A l'inverse, influence des sociétés politiques sur l'Eglise ..... p. 426 à 458

Conclusion: En trompant tous les espoirs individualistes qu'elle avait fait naître, la Réforme s'est-elle contredite? — L'individualisme n'était pas l'axe de la révolte des réformateurs. p. 459-460

CONCLUSION GÉNÉRALE ..... p. 461 à 465

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES. - INDEX ..... p. 467 à 475

TABLE DES MATIÈRES ..... p. 477 à 485

En vente à la même Librairie :

MARION (Marcel), **Dictionnaire des Institutions de la France** au XVII[e] et XVIII[e] siècle.

Un volume in-8° à deux colonnes (1108 articles) *broché*.. ... **40** fr.
Même ouvrage *relié pleine toile* ... ... **50** fr.

MAUGIS (Ed.), **Histoire du Parlement de Paris** de l'avènement des rois Valois à la mort de Henri IV.

I. Période des rois Valois. — II. Période des Guerres de Religion de la Ligue à Henri IV. — Rôle de la cour par règnes (1345-1610). Présidents, conseillers, gens du Roi.

3 volumes in-8°.. ... ... **75** fr.

DENIFLE (H.), **Luther et le luthéranisme.** Traduit de l'allemand, avec préface et notes, par J. Paquier.

Tomes I à III. 3 volumes in-12.. ... ... **75** fr.

HAUSER (H.), **Les Sources de l'histoire de France du XVI[e] Siécle.** (1494-1610).

I. Les premières guerres d'Italie, Charles VIII et Louis XII (1494-1515) ... ... 1 volume.
II. François I[er] et Henri II (1515-1559) ... ... 1 volume.
III. Les Guerres de Religion (1559-1589) ... ... 1 volume.
IV. Henri IV (1589-1610) ... ... 1 volume.

Chaque volume, broché **20** fr. ; relié toile ... ... **30** fr.

— **Études sur la Réforme française.**

Un volume in-12 ... ... **10** fr.

Le Journal d'un Bourgeois de Paris sous le règne de François I[er] (1515-1536) publié par V.-L. Bourilly.

Un volume in-8°, broché ... ... **25** fr.

Imprimerie CRÉPIN & LUNVEN, 11, Rue de Valenciennes, Douai

84311 270.6 S
Lagarde, G. de L 135
Recherches sur l'esprit
politique de la réforme
23 OCT 1929 Baeda 19 MAY 1930

270.6 S
L135
84311